

JOSÉ ROMERO LOSACCO

LA INVENCIÓN DE LA EXCLUSIÓN

INDIVIDUO, DESARROLLO E INCLUSIÓN





La invención de la exclusión

Individuo, desarrollo e inclusión

Fundación Editorial



Centro Simón Bolívar, Torre Norte, piso 21, El Silencio,
Caracas - Venezuela 1010
Teléfonos: (0212) 768.8300 / 768.8399

Correos electrónicos
atencionalescritorfepr@gmail.com
comunicacionesperroyrana@gmail.com

Páginas web
www.elperroylarana.gob.ve
www.mincultura.gob.ve

Redes sociales
Twitter: @perroyranalibro
Facebook: Fundación Editorial Escuela El perro y la rana

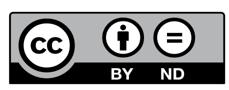
Diseño de colección
Mónica Piscitelli

Diseño de portada
Henry Rojas

Edición
Maikol Navarro / Lenin Brea

Corrección
José Jenaro Rueda R.

Diagramación
Mónica Piscitelli



Hecho el Depósito de Ley
Depósito legal: DC2018000336
ISBN: 978-980-14-4125-0



La colección ALFREDO MANEIRO. POLÍTICA Y SOCIEDAD publica obras necesarias, capaces de desentrañar el significado de los procesos sociales, políticos y económicos que dictaminan el curso del mundo actual. Venezuela tiene un papel activo y determinante en la escena global contemporánea, de allí la importancia del pensamiento, la investigación, la crítica, surgidos del análisis y la comprensión de nuestra realidad. Firmes propósitos animan esta colección: por una parte, rendir homenaje a la figura de Alfredo Maneiro, uno de los principales protagonistas de los movimientos sociales y políticos que tuvieron lugar en Venezuela durante los duros y conflictivos años sesenta y ochenta del siglo pasado; y por la otra, publicar libros que permitan difundir temas e ideas medulares de nuestro tiempo. Está conformada por cuatro series: *Pensamiento social, Cuestiones geopolíticas, Identidades y Comunicación y sociedad*.

PENSAMIENTO SOCIAL es un espacio para el debate teórico en torno al ideario económico, político y social que ha perfilado el devenir histórico latinoamericano y caribeño. Igualmente, sirve para problematizar y profundizar el espíritu emancipador de nuestro continente.

CUESTIONES GEOPOLÍTICAS sirve de foro para la creación de una nueva cartografía contrahegemónica del poder mundial, a través de la exploración en los ámbitos económicos, sociales, políticos y culturales de las relaciones Norte-Sur y Sur-Sur, sus estrategias e implicaciones para la humanidad.

IDENTIDADES indaga en la diversa gama de culturas ancestrales y populares latinoamericanas, en la búsqueda de los aspectos que nos definen como pueblos.

COMUNICACIÓN Y SOCIEDAD aborda los diferentes temas de la comunicación, a partir de sus dimensiones políticas y sociales, en relación con los problemas del mundo contemporáneo.

JOSÉ ROMERO LOSACCO

La invención de la exclusión

Individuo, desarrollo e inclusión



AGRADECIMIENTOS

Agradecer es siempre un acto de ingratitud, es el resultado de reconocer a todos y todas quienes, de una forma u otra, contribuyeron en la concreción del tejido intersubjetivo del que deviene toda acción humana; por lo tanto, al agradecer, siempre se perderán las infinitas conexiones de nuestra subjetividad. Dar gracias es siempre dejar de darlas, y al preguntarnos a quién debemos agradecer también nos preguntamos a quién no…

El presente trabajo ha sido la expresión de las múltiples perturbaciones que se presentan, a modo de interrogación, cuando uno vive la teoría. Debo iniciar agradeciendo a todos los que han estado, están o estarán en contradicción con las palabras aquí escritas. En primer lugar, este trabajo es para ellos, para que continuemos el largo proceso de liberación epistémica que significa pretender contribuir con la destrucción del capitalismo.

Debo agradecer a Rebeca Gregson, amiga y compañera que decidió compartir su tiempo en este mundo conmigo, por sus largas horas de inconmensurable paciencia escuchando y leyendo lo que ahora queda escrito.

Gracias a Lirio Reyes y Félix Rojas con quienes he discutido y sufrido las experiencias que detonaron las reflexiones aquí impresas, gracias por su infinita paciencia y sus no menos infinitos aportes.

No puedo dejar de nombrar a Alexandra Mulino, quien fue el faro que permitió organizar y plasmar en blanco y negro el presente trabajo, gracias por aceptar recorrer este camino.

Quiero agradecer a Odilia Gómez por no vetarme en el Programa de Formación de Grado en Salud Pública, la experiencia con los estudiantes de este programa permitió construir algunos de los aparejos de este trabajo. Gracias especiales a Pilar Maestri, a Jessica Arnal y a Deysi Chacoa, tres estudiantes que marcaron muchas de las coordenadas de este trabajo. Gracias a Rubén Reinoso; sus preguntas, hechas desde quien elabora políticas públicas, me obligaron a mirar el discurso de la inclusión desde otros planos.

Gracias a Ramón Grosfoguel y a Enrique Dussel por ser una inspiración, por mostrarme un mundo más allá de las barreras impuestas por el eurocentrismo.

Gracias a la Universidad Bolivariana de Venezuela por brindarme razones cotidianas para presentar este trabajo.

Gracias a mi familia por darme la libertad para ser quien soy…

Todos los cambios de conciencia profundos, por su naturaleza misma, traen consigo amnesias características. De tales olvidos brotan, en circunstancias históricas específicas, las narrativas. Habiendo experimentado los cambios fisiológicos y emocionales producidos por la pubertad, es imposible "recordar" la conciencia de la niñez. ¡Cuántos miles de días que transcurrieron entre la infancia y la temprana edad adulta se desvanecen, sin poder recordarlos directamente! ¡Cuán extraño es necesitar la ayuda de otro para enterarse de que este bebé desnudo que aparece en la fotografía amarillenta, feliz y gozando, tendido en un diván o en la alfombra, es usted mismo![1]

[1] Benedict Anderson. *Comunidades imaginadas*, Fondo de Cultura Económica, México: 2005, p. 283.

PALABRAS PRELIMINARES: CARTOGRAFÍA DE UNA INVESTIGACIÓN

En el año 2007, quien escribe se encontraba realizando una investigación sobre las reformas educativas en América Latina durante los últimos lustros del siglo XX. Esa investigación tomaba como punto de partida la Constitución chilena de 1980 y como punto de llegada el informe realizado por la Confederación de Trabajadores de la Educación de la República Argentina, en el marco de los diez años de La Ley Federal de Educación. Fue, precisamente, alrededor de la conjunción entre este informe y las funciones de coordinación que ejercía en el Programa de Formación de Grado (PFG) en Estudios Jurídicos de la Universidad Bolivariana de Venezuela cuando se acciona la alarma.

Mientras se hacían visitas a las Aldeas Universitarias[2] y se conversaba con profesores, estudiantes y coordinadores, se encontraba una enorme similitud entre las consecuencias generadas por las reformas en educación promovidas por el neoliberalismo en Argentina, las denuncias de las comunidades educativas de ese país y los problemas que se presentaban en las aldeas; estos últimos generados por un principio de congestión que termina

---

[2] Las Aldeas Universitarias son espacios comunitarios –normalmente escuelas y liceos– en los cuales se desarrollan los Programas de Formación de Grado. Son la concreción de la política de ampliación del acceso al subsistema universitario llamado Misión Sucre.

responsabilizando a los estudiantes, profesores y coordinadores, y elimina toda responsabilidad por parte del Estado, tal como ocurría en Argentina con la entrega del control de la Educación y el Sistema Escolar a las regiones y provincias.

La conjunción de estos dos procesos (el de investigación y el de coordinación) se suma a la participación en el diseño y desarrollo de unidades curriculares, en especial Derechos Humanos y Modelos de Desarrollo[3]. Esta experiencia, tanto la de diseño como la de desarrollo de dicha unidad curricular, dio cuenta de las dificultades que se presentan a la hora de asumir críticamente reflexiones acerca del origen colonial de los derechos humanos.

Al mismo tiempo descubría la imposibilidad de trascender el discurso del desarrollo, en cuanto régimen de verdad, que este establece un mecanismo epistemológico que hace imposible negarlo, que hace imposible preguntarse, ¿cuándo termina el desarrollo? ¿Por qué deben desarrollarse nuestros pueblos?

En el camino fui encontrando que la condición que hace posible la enunciación de tales preguntas no es otra que la ruptura con el principio teleológico de la cristiandad que habita en la filosofía de la historia del eurocentrismo. Una ruptura con las concepciones espacio/temporales que fundamentan la mirada lineal y progresiva de la historia. Esto es quebrantar la suposición/certeza de que la historia se dibuja como una línea oblicua que marca el ascenso de la especie humana de la barbarie a la civilización.

Siendo que vivimos en un mundo desigual, estructuralmente desigual, y que su contradicción es prometer el reino de la abundancia (siempre para unos pocos), las respuestas a estas preguntas parecerán evidentes: la sociedad del siglo XXI pretende terminar con la desigualdad y todo lo que ello implica.

Sin embargo, si reflexionamos sobre la relación entre igualdad y desigualdad, encontraríamos que la igualdad está asociada a que

---

3 Dicho proceso consistía en el encuentro con profesores y estudiantes del país, que nos llevó por el camino de discutir qué significa el desarrollo frente a los procesos de colonización de la vida, iniciados por la expansión imperial europea desde el siglo XV.

todos seamos iguales a la minoría privilegiada. Se entiende que la igualdad radica en la universalización de los privilegios, sin asumir que esos privilegios son solo posibles en cuanto privilegios, y cuando llegamos a este punto las respuestas dejan de ser tan evidentes. Universalizar los derechos del amo no solo es imposible, sino que en ello radica el sostenimiento de la retórica y de la lógica del sistema-mundo moderno/colonial.

De este modo, situado desde la crítica a la Modernidad/Colonialidad, desde el giro decolonial que deviene de cambiar la geografía de la razón, el proceso reflexivo nos fue llevando a lo que consideramos el núcleo central de la presente empresa intelectual: el núcleo ontológico y epistémico-político del concepto de inclusión social, con sus respectivos devenires ético-político. Frente a esto, la pregunta sobre el desarrollo se transformaría en una serie de preguntas sobre la inclusión: ¿Quién incluye? ¿Quién es el incluido? ¿A dónde o a qué se incluye?

Una serie de interrogantes que permitieron explorar las connotaciones espacio/temporales en la relación inclusión/exclusión, de cómo la llamada “sociedad contemporánea” se autoproclama como sociedad de la información, sobresaturada en medios y mensajes, sobrecargada en lo estético y desmaterializada en lo económico, que se presenta a sí misma como el mejor y único resultado posible del despliegue histórico de las “cualidades humanas”.

Esta sociedad hiperbólica y tautológica, que todo lo exagera y todo lo define, se erige como el espacio-tiempo desde el cual se producen los enunciados universales que enmarcan todo espacio-tiempo otro, una sociedad que se asume así misma como el adentro y centrifuga todo aquello que es diferente hacia los márgenes.

En tal sentido, el presente trabajo pretende mostrar los fundamentos coloniales tras el concepto de inclusión; para ello se enmarcará en una dimensión temporal de larga duración, por lo que inicia interrogándose sobre cómo fue posible que la experiencia parroquial de una región (el norte europeo) que hasta hace siglo y medio era –usando criterios de clasificación de la Modernidad– “periférica y atrasada”, se convirtiera en el lugar de concreción de la universalidad, del progreso y la civilización de una parte del planeta, y la

condena del resto a la barbarie. Para lo cual es ineludible la referencia al año de 1492 y a todo el despliegue civilizatorio ocurrido tras el 12 de octubre de ese año.

Iré más allá de las formas eurocéntricas que dan importancia fundacional a la "Revolución industrial", "la Revolución francesa" y la "Reforma religiosa", reduciendo el valor que tuvo para la configuración del llamado mundo moderno lo ocurrido entre 1492 y 1750 al estatuto de "acumulación primitiva", ignorando que lo ocurrido a partir de 1492 tendría implicaciones estructurales en el devenir de la humanidad.

Se sostendrá que la expulsión de los musulmanes de Granada y, con ello, el fin de las guerras de reconquista, la expulsión/conversión de los judíos de la península ibérica, Elio Antonio Nebrija y su gramática del castellano, y la llegada de Colón a tierras posteriormente llamadas americanas –hechos todos ocurridos el mismo año de 1492–, constituyen la condición de posibilidad para el despliegue del modelo civilizatorio hoy imperante, son el pilar para la constitución del sistema-mundo con centro en el Atlántico Norte[4]. La aparición en el horizonte europeo de una cuarta parte del mundo para la que no poseía explicación, engendró un monstruo, un modelo civilizatorio autoproclamado como moderno. La expansión colonial de la primera Europa moderna –la ibérica primero y luego la inglesa/francesa– construye los cimientos para la constitución del sistema-mundo moderno/colonial. Un sistema que, como estructura, obtiene su fundamento funcional en la clasificación racial de las poblaciones del planeta.[5]

En este sentido me distancio de quienes asumen el trabajo asalariado como condición *sine qua non* para el desarrollo del capitalismo.

---

4 Walter Mignolo. *The darker side of the renaissance: literacy, territoriality, and colonization*. University of Michigan, EEUU: 2003.

5 Ramón Grosfoguel. "Hibridez y mestizaje: ¿sincretismo o complicidad subversiva? La subalternidad desde la colonialidad del poder", en: *deSignis* n.º 6, Comunicación y Conflicto Intercultural, 2004, pp. 53-64.

Entendemos que este es un elemento estructural, pero no estructurante en última instancia. Mientras, por el contrario, se asume que la raza como principio de clasificación es un principio estructurador de las relaciones de producción y de la división axial del trabajo (incluidas las formas de trabajo asalariado), que la matriz colonial de poder se produce con la intersección de la idea raza, las formas de explotación del trabajo, el género, la sexualidad, la espiritualidad, etc.

Se debe aclarar que, en este punto, la raza como construcción sociohistórica no puede ser igualada al color de la piel, ya que esto es una mera contingencia[6]. Lo que define la raza y el racismo, su condición de posibilidad, es la presunción ontológica del eurocentrismo-occidentalismo de que las poblaciones del planeta que se encuentran fuera de las márgenes espacio-temporales de la Modernidad carecen de condición humana.

Es decir, que la expansión colonial europea sembró las bases para la negación de la humanidad de la mayoría de las sociedades del planeta y con ello produjo la justificación ontológica, teológica y epistemológica de lo que hoy llamamos racismo. Por esto insistimos, el racismo tiene que ver menos con el color de piel y más con la negación de la condición humana. Este principio de clasificación es el centro de lo que el sociólogo peruano Aníbal Quijano (2009) llama Colonialidad del poder. Dicho principio es la condición de posibilidad de la Modernidad como proyecto histórico; de este se desprende la coexistencia simbiótica entre Modernidad y Colonialidad, la última siendo el lado oscuro que constituye la primera.[7]

---

[6] *Idem*. "Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas", en: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá: 2007, pp. 63-77.

[7] Walter Mignolo. *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Ediciones AKAL, Madrid, España: 2003.

La negación de la condición humana de unos, en cuanto producto de la afirmación de la condición humana de otros, dio origen a proyectos de salvación/colonización de aquellos que fueron definidos como no-humanos. Así, desde finales del siglo XV hasta nuestro siglo XXI el planeta ha sido testigo del despliegue de estrategias de humanización promovidas por la impronta moral de quienes han tenido el poder de definición sobre lo humano. Se cuentan, entre dichas estrategias, la evangelización-cristianización, la civilización-modernización, el desarrollismo y la democratización. En todos los casos encontramos detrás una definición de humanidad que limita la misma a las formas religiosas y/o seculares del mundo euro-norteamericano.

La retórica moderna de salvación va acompañada de la lógica sacrificial de la Colonialidad: sacrificar el cuerpo para salvar el alma, desprenderse de la "tradición" mediante ajustes dolorosos que saquen del pasado a las sociedades atrasadas, encaminarlas por la senda del desarrollo, son las formas perversas de este discurso de salvación/sacrificio.

En cada uno de los casos, a lo largo de los últimos cinco siglos, la expansión de la Modernidad ha implicado la inclusión del resto dentro del marco de los "beneficios" que esta trae consigo. Sin embargo, la retórica de salvación que ha dado forma al discurso de la inclusión ha sido ciega ante la lógica de la Colonialidad e incluso ha contribuido a hacerla invisible.

El discurso de la inclusión, articulado desde la reivindicación de los privilegios de unos pocos como valores universales, ha contribuido a la constitución de los derechos del amo como derechos universales, como derechos humanos. Esto ha contribuido a la paradójica creencia de que los privilegios se pueden universalizar, lo que trae consigo de forma implícita la negación de los mismos en cuanto privilegios, pero a su vez la negación de que, como privilegios, solo son posibles en la medida en que unos pocos acceden a ellos. En este sentido, los programas y políticas sustentados en el discurso de la inclusión –presentándose a sí mismos como planes de incorporación de los excluidos al mundo moderno– han ignorado

que la exclusión es una ficción retórica funcional a lógica de la Colonialidad.

El excluido se piensa en el afuera, sin embargo, todo aquel que existe en condiciones de negación de su condición humana se encuentra-en, no afuera, es elemento constitutivo del sistema-mundo. Por lo tanto, el concepto de inclusión como principio orientador de los programas y políticas públicas se convierte en una forma de perpetuar la Colonialidad ya que encubre al otro como agente estructurante de un sistema que es desigual, ocluye que el "excluido" forma parte del sistema, que lo constituye, no está fuera de él.

El discurso de la inclusión como régimen de representación implica vender el sueño de que los privilegios de unos pocos son extensibles al conjunto. En consecuencia, la inclusión como horizonte resulta problemática a la hora de formular propuestas que se intentan, alternativas para la retórica y la lógica que sustentan al sistema-mundo moderno/colonial.

Por ello este trabajo es una disertación de orden ontológico-epistémica que intenta demostrar, en primer lugar, las dificultades que emergen al hacer de la inclusión una bandera para la transformación social. En segundo lugar, descubrir las consecuencias éticas de dicha ontología y, por lo tanto, cómo es que la mirada desde el discurso de la inclusión es una mirada imperial-colonial.

El trabajo que presentamos estará concentrado en develar las implicaciones coloniales del Discurso de la Inclusión en cuanto régimen de representación. El sendero que transitamos estará signado por la formulación de preguntas tales como: ¿Cuáles son los fundamentos ontológicos del discurso de la inclusión? ¿Cuáles son las implicaciones epistemológicas y éticas de dicha ontología?

La investigación que venimos proponiendo tendrá como punto de arranque el conjunto de los aportes que viene haciendo –desde hace dos décadas– la llamada perspectiva Modernidad/Colonialidad. Mirada que, desde la crítica al eurocentrismo, ha fundamentado una aproximación político-epistémica que marca distancia con el marxismo estándar del siglo XX (y su corolario del siglo XXI), pero también con la llamada crítica posmoderna, con los llamados estudios subalternos y la crítica postcolonial.

Dentro de la perspectiva Modernidad/Colonialidad nos centraremos en los aportes de Aníbal Quijano en torno a la Colonialidad de poder, los aportes de Enrique Dussel desde la *Filosofía de la liberación*, fundamentalmente sus elaboraciones sobre las nociones de totalidad y exterioridad. De igual manera, tomaremos el desarrollo sobre Colonialidad del ser, planteados desde una perspectiva fanoniana por Nelson Maldonado-Torres.

Será fundamental para el despliegue del trabajo la interacción entre los conceptos de desarrollo, inclusión e individuo. Iniciaremos mostrando que el individuo, en cuanto pilar para la constitución del Estado moderno/colonial, hace posible un régimen de derechos que formula los privilegios de los sectores dominantes como derechos universales. En segundo lugar, introduciremos la mirada decolonial acerca del desarrollo, mostrando cómo los proyectos desarrollistas no pueden ser otra cosa sino proyectos coloniales; mostraremos cómo el desmonte del Estado de Bienestar trajo consigo el fin del desarrollismo de Estado y la puesta en marcha de un desarrollismo de mercado.

Posteriormente, presentaremos cómo en este contexto surge el concepto de exclusión social como parte de los aparatos de gobierno global; esto con el fin de mostrar cómo el concepto de inclusión social, en el horizonte de la primera década del siglo XXI, forma parte de proyectos neodesarrollistas que proponen subvertir el orden neoliberal imperante.

Tomaremos los planteamientos de Edward Said para discutir que el discurso de la inclusión, en cuanto régimen de representación, no solo tiene implicaciones coloniales, sino que se estructura de igual forma que el orientalismo. Demostraremos que así como el orientalismo estructura las representaciones sobre el oriente al ontologizarlo como negación de los valores civilizados del mundo occidental, el discurso de la inclusión constituye el conjunto de representaciones sobre el excluido y, más aún, que el excluido se piensa a sí mismo como excluido, es decir, tal y como es representado por el discurso de la inclusión.

Por último –y como parte de estas primeras líneas–, es necesario señalar que aunque el lector por momentos pueda encontrar

pasajes en los que el argumento puede tornarse un tanto abstracto, de lo que se trata más bien es de una reflexión forjada al calor de las contradicciones del proceso bolivariano. Las primeras inquietudes surgieron dentro de los límites que enfrentan las misiones sociales, pero también en el contexto de una derrota electoral[8]. Por ello ha sido un humilde aporte por abordar algunos de los problemas estructurales que aún forman parte de los límites que enfrentan los intentos por realizar una transformación radical.

La intención del presente trabajo no es la de presentar una receta que, mágica, resuelva los problemas; es apenas un intento por mostrar que para cambiar los problemas hay que comenzar por hacer preguntas distintas a las que usualmente hacemos. Que aquello que no es abordado como problema, sino que ha sido naturalizado como el orden de expectativas, como el horizonte de lo deseable, resulta de los problemas más fundamentales. Que el Socialismo del siglo XXI, al pretender ser una vía alternativa para alcanzar la modernización, no ha logrado desprenderse de los valores de la civilización occidental y, por tanto, no asume que estos son precisamente el problema.

8 La derrota de diciembre de 2007 en el referéndum para reformar la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela.

CAPÍTULO I

LA MODERNIDAD Y SU CONFIGURACIÓN COLONIAL

Hay que recordar que todas las culturas imponen ciertas correcciones sobre la cruda realidad, transformando una suma de objetos mal delimitados en unidades de conocimiento. El problema no reside en que se realice esta conversión, es perfectamente natural que la mente humana se resista al asalto que le produce lo extraño; por esta razón, ciertas culturas han tendido a imponer transformaciones completas sobre otras culturas, recibiéndolas no como son, sino como deberían ser para beneficiar al receptor. Para el occidental, sin embargo, el oriental siempre se parecía a algún aspecto de occidente.

EDWARD SAID
ORIENTALISMO

If you try to resist me you'll find me inhumane,
but if you just submit you'll live your life as slave.
Your love, your servitude will medicate your pain,
with our technology, we'll always keep you safe.
ICED EARTH. "DYSTOPIA"

* Si tratas de resistirme me descubrirás inhumano,
pero si te sometes vivirás tu vida como esclavo.
Tu amor, tu servidumbre apaciguarán el dolor,
con nuestra tecnología, siempre te mantendremos a salvo.

Modernidad, palabra-concepto alrededor del cual se ha tejido un sinfín de discusiones tanto en las ciencias sociales como en la filosofía; discusiones alrededor de las cuales se han trazado profundos desencuentros, pero también consensos naturalizadores. Tratar de definirla a estas alturas del debate es imposible sin identificar algunos elementos comunes y problemáticos, tanto entre sus detractores como entre sus defensores, elementos compartidos por quienes asumen una definición eurocéntrica de la Modernidad.

Entre estos acuerdos o consensos naturalizadores se ha de destacar que desde Anthony Giddens a Jürgen Habermas, pasando por Toni Negri y Michael Hardt hasta los llamados estudios poscoloniales (Gayatri Spivak, Dipesh Chakrabarty y Edward Said), la Modernidad es descrita como un fenómeno propio de la cultura europeo-occidental.

Todos concuerdan en una definición de la Modernidad que la describe como fenómeno intraeuropeo, un proceso-punto-de-llegada que se inicia a finales del siglo XVIII con la Revolución francesa y la Ilustración. Desde esta perspectiva, la Modernidad viene siendo "… una salida de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano. Este proceso se cumpliría en Europa, esencialmente en el siglo XVIII".[1]

Dicha mirada –eurocéntrica– de la Modernidad ha devenido en la elaboración/justificación de relatos que ubican como premodernos y precapitalistas a los países del llamado Tercer Mundo. En este sentido, la expansión de la Modernidad a todos los confines del planeta se presenta como un proceso necesario para que los pueblos a quienes se les niega la contemporaneidad se monten en el tren de la historia y dejen el lugar de atraso al que están condenados por sus propias culturas.

1 Enrique Dussel. "Europa, modernidad y eurocentrismo", en: Lander, Edgardo, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Ediciones Faces/UCV, Caracas: 2000, p. 65.

La Modernidad, en su intento por naturalizar el modelo liberal, presenta a Europa como el lugar donde nace la Razón, hecho que deposita en Europa y posteriormente en Occidente el deber de llevar al resto del mundo el proyecto civilizatorio que la Modernidad trae consigo. Esta versión se constituye desde una distribución espacio-temporal del planeta y de la historia en la que Occidente emerge "… de un macro–relato que tiene como límites cronológicos Grecia, en el pasado, y Estados Unidos en el presente (…) [y límites geográficos] al norte del Mediterráneo, al sur de Dinamarca y al norte del río Bravo".[2]

Sin embargo, esta visión parroquial que esencializa los orígenes de la Modernidad sufre de miopía. Es incapaz de ver que no es a partir de la segunda mitad del siglo XX que la Modernidad se globaliza, expandiéndose a escala planetaria. La Modernidad ha sido siempre transnacional (sin ánimo de usar un anacronismo), ha sido siempre global.

La planetarización como característica de la Modernidad desde sus inicios es claramente visible si ubicamos el surgimiento de la Modernidad en el siglo XVI con la primera expansión colonial europea –la expansión hispano-portuguesa– y no en el siglo XVIII, en Alemania, Francia e Inglaterra.

Como han identificado Aníbal Quijano (1992), Enrique Dussel (2000) y Walter Mignolo (2003), la Modernidad se inicia con el surgimiento del circuito comercial del Atlántico, y esto no puede ser leído sin pensar en que América es parte constituyente de la Modernidad desde el principio. La historia de la humanidad va de África al mundo árabe, del mundo árabe al Asia mongol y al Indostán, y de allí viaja a la América azteca, maya e inca; no culmina en Europa como la presenta la filosofía de la historia eurocéntrica y relegando a Nuestramérica al mero contexto de la Conquista.

---

2 Walter Mignolo. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Ediciones del Signo, Buenos Aires: 2001, p. 42.

Europa para 1491 era geopolíticamente insignificante ante el potencial del mundo chino. Es tan solo la ventaja comparativa que extrae con la aparición de América lo que le hace posible pensarse como centro. Por ejemplo, mientras Hobbes reflexiona sobre la necesidad de crear un Estado para salir del estado de naturaleza, la filosofía china se planteaba la reforma de un Estado que es anterior al europeo.

Pretender que la Modernidad se inicia a finales de siglo XVIII al interior de Europa, para posteriormente expandirse, resulta en un metarrelato donde el colonialismo como primera estrategia para llevar la civilización a todos los rincones del planeta se presenta como un resultado no-deseado de la expansión británica y francesa. Significa la invisibilización del papel jugado por la conquista y colonización de América desde el siglo XVI como elemento indispensable para la constitución de la Modernidad.

En pro de trascender la definición eurocéntrica de la Modernidad es necesario abrazar un proyecto otro, uno expresado en el *leitmotiv* de la Asociación del Filósofos del Caribe: "Cambiar la geografía de la razón"; esto implica una cartografía del pensamiento que, reconociendo las diferencias entre lugares de enunciación, opta por no seguir viendo la orilla desde los barcos, sino situarse en la orilla a ver los barcos llegar.

Debemos entender, pues, lo que significó la aparición en 1492 de una cuarta parte del mundo, las implicaciones ontológicas inherentes al proceso mediante el cual América es inventada. Nos encontramos, pues, frente a una reconfiguración del mundo percibido y de las reglas que rigen dichas formas de percepción.

La Modernidad –y el pensamiento llamado moderno– ha construido su autodefinición en contraposición a lo que dentro de esta tradición se llaman los "atavismos" de la religión. Se afirma con regularidad y frecuencia que la llamada Modernidad se erigió a sí misma en contra de la Escolástica, tendencia teológico-filosófica de la llamada Edad Media que implicó suponer que el conocimiento sobre los hechos y las cosas del mundo procedía de la interpretación de los textos sagrados, y que según la tradición filosófica eurocéntrica llegaría a su fin con el advenimiento de la ciencia.

Sin embargo, la Escolástica no vivió sus últimos capítulos en las vísperas del *Discurso del método* de Descartes en 1637, sino a la luz de los acontecimientos desatados por los viajes de exploración que trajeron a Colón al actual continente americano.

A mediados del siglo XVI se darán transformaciones fundamentales en una hermenéutica que, aunque escolástica en su método, va a ser ya moderna en sus contenidos y que será desdibujada tras un proceso de secularización en el que la razón (cristiana) suplantará a Dios como fuente trascendental, desde donde se pueden conocer los hechos y las leyes que ordenan el mundo.

En este sentido, encontraremos cómo las explicaciones mitológicas y religiosas que abarcaban todos los ámbitos de la existencia inician un giro desde finales del siglo XV, un giro que significó la emergencia de la retórica de la Modernidad y de su lógica constitutiva, la Colonialidad. Para entender la profundidad de este giro debemos detenernos unos momentos en el libro sagrado de la cristiandad, la Biblia; en él encontraremos el horizonte del mundo conocido y sus explicaciones.

En la Biblia, específicamente en el Antiguo Testamento, en el libro del Génesis, se narran los acontecimientos sobre la creación del mundo y se establece el orden del mismo mundo; se describe el camino tomado por la humanidad en su afán de cumplir el mandato de Dios y gobernar sobre todas las cosas. Así, la división del mundo en tres partes o continentes tiene una correspondencia bis a bis con el relato bíblico del "diluvio universal".

Luego de que Noé, habiendo cumplido con el mandato de Dios, salvase a una pareja de cada especie animal al encerrarlos junto con él, esposa e hijos, en un arca que les permitió sobrevivir al gran diluvio, se inició el proceso de repoblamiento del mundo. Así, Noé labraría la tierra, plantaría una viña y se embriagaría con sus frutos en medio de una desnudez que sería presenciada por su hijo Cam, quien acudiría a sus hermanos, Sem y Jafet a contar lo que había visto: "Entonces Sem y Jafet tomaron la ropa, y la pusieron sobre sus propios hombros, y andando hacia atrás, cubrieron la desnudez de

su padre, teniendo vueltos sus rostros, y así no vieron la desnudez de su padre".[3]

Al despertar, Noé supo lo que sus hijos habían hecho y, dirigiéndose a su hijo Cam, lo maldijo a través del hijo de este, y dijo: "Maldito sea Canaán; siervo de siervos será a sus hermanos… Bendito por Jehová mi Dios sea Sem, y sea Canaán su siervo… Engrandezca Dios a Jafet, y habite en las tiendas de Sem, y sea Canaán su Siervo".[4]

En los albores de la expansión oceánica europea se entendía que el mundo, al término del gran diluvio, había sido poblado nuevamente por los hijos de Noé (Cam, Sem y Jafet). A cada uno le fue encomendada una parte del mundo: Jafet, el hijo predilecto primogénito de Noé, fue quien daría origen a las poblaciones europeas; Sem, el hijo bendecido, es el padre de todos los habitantes de Asia; mientras que Cam, a través de Canaán y la maldición que este llevaba consigo, poblaría la región conocida como África. Esto se ve reflejado en la afirmación que en 1621 hiciera Richard Jobson, quien comerciara por toda la costa africana: "El tamaño enorme del miembro viril de los negros es prueba infalible de que eran del linaje de Canaán, quien, por haber puesto al descubierto la desnudez de su padre, había recibido una maldición en esa parte del cuerpo".[5]

Argumentación que se reitera en la afirmación hecha alrededor de 1680 por Goodwyn Morgan[6]: "... aun cuando una piel negra fuera la marca de la maldición de Cam, ello no determina que los negros no fueran humanos. Los plantadores difícilmente emplearían animales para vigilar el trabajo de otros animales".[7]

---

3 Libro del Génesis, 9: 23.

4 *Ibidem*. 9: 25-27.

5 David Davis. Citado por Luis César Bou en *África y la historia*, Copyleft, p. 8.

6 Ministro anglicano que prestó servicio en Virginia y Barbados. Abogó por la cristianización de los negros.

7 *Ibidem*.

La justificación bíblica de la inferioridad del negro y su inmediata implicación política se verían expresadas en una muy popular representación teológico-cartográfica, el mapa conocido como Orbis Terrarum o mapa de T/O, cuya primera representación se atribuye a Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías*:



En este mapa el mundo es reflejado como una O, un mundo plano de forma circular cuyos límites quedan establecidos por el océano. Un mundo que abarca las tres partes conocidas y que coinciden con el relato bíblico: Europa, ocupada por Jafet; África, por Cam; y Asia, por Sem. Por otro lado, la T representa las vías de conexión y comunicación. El eje vertical representa el mar Mediterráneo, porción de agua que separa África de Europa, mientras el eje horizontal, el río Nilo, el mar Negro y el río Don, como las formaciones acuíferas que separan Europa y Asia.

El orden teológico-geográfico representado por el mapa de T/O va a ser puesto en cuestión por un acontecimiento no previsto en las

Capitulaciones de Santa Fe[8]. La aparición de una cuarta parte del mundo no anunciada en el relato bíblico dejaba a las nuevas tierras y a las poblaciones que la habitaban fuera de las creaciones divinas. El 12 de octubre de 1492 significó una ruptura ontológica, el mundo conocido antes de esta fecha no volverá a ser el mismo.

El mundo anterior a esta fecha era descrito a través de las representaciones religiosas, era dividido en tres partes y cada parte había sido poblada por seres humanos descendientes de Noé. Todas las poblaciones humanas habitaban el mundo conocido y el problema a resolver era quién creía en el Dios verdadero.

Lo que ocurrió con la aparición de una cuarta parte fue la necesaria reconfiguración, un "nuevo" campo de posibilidad habría de emerger y con él "nuevas" lógicas de interacción. ¿Quiénes son esos "seres" que habitan más allá (fuera) del mundo?, ¿de dónde salieron? Para Cristóbal Colón esto fue aclarado rápidamente, luego de unas horas en tierra firme; cuando regresa a su camarote escribe en su diario: "... estos son gentes sin religión". Una afirmación que cambia los términos de la conversación por completo.

Antes de que América fuese inventada el mundo se dividía entre cristianos y no cristianos (obviamente esto es desde un punto de vista cristianocéntrico), lo que estaba en discusión era quién creía en el Dios verdadero, quién poseía la religión correcta. Lo que pasó en estas tierras hace ya un poco más de quinientos años fue que al señalar que había seres sin religión, se les negó la condición humana a pueblos enteros. Y lo que ha venido después es el despliegue de un sistema donde teo-política y ego-política del conocimiento se articularon para negar la humanidad a todos aquellos pueblos que no responden a los cánones espirituales y epistémicos del hombre blanco europeo; cinco siglos de genocidios y epistemicidios en nombre de Dios y en nombre de la Razón.

8 Documento firmado por los Reyes Católicos el 17 de abril de 1492, autorizando las exploraciones del mar occidental en búsqueda de una nueva ruta hacia las Indias.

Como afirmamos anteriormente, si previo a la llegada de Colón las poblaciones del mundo conocido eran clasificadas según el Dios en el que creyeran, la afirmación sobre que los pueblos de estas tierras "nuevas" eran "pueblos sin religión" significa cuestionar su condición humana. Este hecho inaugura una tradición que lleva más de quinientos años, inaugura el eurocentrismo y, con ello, la Modernidad.

Los términos de la conversación quedan establecidos de la siguiente manera: existe un mundo conocido, el adentro, y un "nuevo mundo", el afuera. En el adentro encontramos a poblaciones humanas, en el afuera encontramos seres a lo mucho semi o proto humanos. Por lo tanto, de lo que se trata es de ver cómo estos seres son traídos al interior, cómo son incorporados al relato, cómo son incluidos en la geografía humana.

Esta lógica dentro/fuera constituye el sustrato para la configuración de lo que llama pensamiento abismal:

> … en un sistema de distinciones visibles e invisibles, las invisibles constituyen el fundamento de las visibles. Las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos: el universo de "este lado de la línea" y el universo del "otro lado de la línea". La división es tal que "el otro lado de la línea" desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no-existente. No-existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser. Lo que es producido como no-existente es radicalmente excluido porque se encuentra más allá del universo de lo que la concepción aceptada de inclusión considera es su otro.[9]

9 Boaventura de Sousa Santos. "Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes", en: *Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa*, Heriberto Cairo y Ramón Grosfoguel, Iepala Editorial, Madrid, p. 101.

En tal sentido, en los estertores de la Escolástica, de teo-política del conocimiento (Mignolo, 2006), la incorporación resulta en la cristianización. Y con Descartes y el *ego cogito* se dará paso a una secularización de los procesos de incorporación de pueblos y territorios, un proceso que será posible –en palabras de Enrique Dussel (2008)– por el *ego conquiro* de Hernán Cortés.

Descartes trae consigo el paso de la teo-política del conocimiento, en la que la realidad es aprehendida desde las interpretaciones de los textos bíblicos, realizadas por exegetas autorizados, a una ego-política del conocimiento como existencia de un yo abstracto que produce enunciados abstractos y universales sobre el mundo.[10]

Un ego que es producto de un doble movimiento de objetivación en el que el sujeto de conocimiento es abstraído del mundo y el mundo es abstraído del conocimiento, quedando así configurada una ontología que fundamenta una epistemología en la que un objeto indeterminado es capaz de comprender las leyes que rigen a un objeto determinado. Lo que evidencia el carácter teológico y teocrático de dicho sujeto de conocimiento porque queda develado que esta subjetividad, objetivada de toda determinación pero que a su vez es capaz de conocer todas las determinaciones, no es otro más que Dios.

Este ego que piensa del cartesianismo fundamenta la pretensión de objetividad en la que reposa la pretendida superioridad europea y gira alrededor de la idea de la existencia un sujeto sin cuerpo, sin historia, deslocalizado; capaz de producir conocimiento aséptico y asexuado. Un ego cuyo hogar es la casa del imperio, ya que solo desde el ojo del poder es posible creer que se está en el ojo de Dios, en la casa del que todo lo ve, pero que no puede ser visto.

Esta fractura cuerpo-mente que va de la mano con la fractura razón/mundo y cultura/naturaleza, y trae consigo profundas implicaciones en formas en las que son entendidas-construidas las relaciones entre nosotros, y las relaciones entre nosotros y el mundo-naturaleza.

---

10 Walter Mignolo. “Delinking: The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of the de-coloniality”, *Cultural Studies*, volume 21, 2006, Issue 2-3, pp. 449-514.

Una ruptura que funda el universalismo moderno y su pretendida objetividad sin paréntesis, y que significa, hoy por hoy, el giro hacia lo que Walter Mignolo[11] llama "ego-política del conocimiento".

La ego-política del conocimiento deviene del ejercicio de secularización iniciada por Descartes. Un acto que, en la escisión del cuerpo de la mente, significó el traspaso de todas las características del Dios cristiano al hombre blanco europeo. Luego de esto ya no sería necesario recurrir a la teología para encontrar la verdad, tan solo vale con realizar el examen de conciencia secularizado en el método.

Este paso de la teo-política del conocimiento a la ego-política del conocimiento trajo consigo el paso del "te cristianizas o te mato" al "te civilizas o te mato" durante todo el siglo XIX y parte del siglo XX. Posteriormente, "te desarrollas o te mato" durante la segunda mitad del siglo XX, producto de las políticas desarrollistas; y a partir de los atentados al World Trade Center en 2001, "te democratizas o te mato"; todas proposiciones producto de la misma gramática, una que esconde al sujeto de enunciación que previamente ha definido universalmente qué debe entenderse por religión, por civilización, por desarrollo (junto a las nociones de bienestar y calidad de vida que lo acompañan) y por democracia.[12]

Un sujeto de enunciación que habla desde lo que el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez llama la *hybris del punto cero*. Con "punto cero", se refiere "al imaginario según el cual un observador del mundo social puede colocarse en una plataforma neutra de observación que, a su vez, no puede ser observada desde ningún punto".[13]

---

11 *Idem.*

12 Ramón Grosfoguel. "Decolonizing political-economy and post-colonial studies: transmodernity, border thinking and global coloniality", en: Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres y José David Saldiviar. *Unsettling postcoloniality: coloniality, transmodernity and border thinking*. Duke University Press.

13 Santiago Castro-Gómez."Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes", en: Santiago Castro-Gómez

Mientras que la noción de *hybris* para los griegos era el peor de los pecados, suponiendo este "la ilusión de poder rebasar los límites propios de la condición mortal y llegar a ser como los dioses… la *hybris* del pensamiento ilustrado supone el desconocimiento de la espacialidad y es por ello un sinónimo de arrogancia y desmesura".[14]

Esta llamada sociedad moderna ancla sus cimientos en cinco ideologías que entraman (no sin conflicto) las retóricas, las lógicas y los espacios de enunciación legitimados desde su interior. Cinco ideologías que han compartido y legitimado entre sí intercambiándose por momentos el lugar central dentro del Sistema y que constituyen el entramado de autolegitimación, tanto de sus lógicas de interacción como de sus campos de posibilidad:

> Una –el cristianismo– fue dominante en la primera modernidad, durante los siglos XVI y XVII. Otras tres surgieron después de la Revolución francesa, según Wallerstein: el conservadurismo, el liberalismo y el socialismo (marxismo) secular. El cristianismo se sumó, un tanto degradado, a las ideologías seculares de la segunda modernidad, de la modernidad secular. Finalmente, el colonialismo fue la quinta ideología –que no menciona Wallerstein– oculta, puesto que, contrario a todas las otras, el colonialismo fue una ideología de la que no se podía estar orgulloso. El colonialismo como ideología es paralelo a la conquista y colonización de América y se reestructura en el siglo XVIII, cuando el imperio británico y Francia se extienden por Asia y África.[15]

---

y Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá: 2007, p. 18.

14 *Ibidem*, pp. 18-19.

15 Walter Mignolo. *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Ediciones AKAL, Madrid, España: 2003, p. 29.

Entre estas cinco ideologías nos encontramos con cuatro que tienen una cara oculta; el cristianismo tiene, por su parte, una larga tradición colonial y genocida. El liberalismo –como señala Mignolo (2003)– cabalga junto con el imperio y la emancipación (la independencia de las colonias españolas fue financiada por el imperialismo británico, como siglo y medio más tarde Estados Unidos tomaría parte de los procesos de descolonización en África). El conservadurismo, apelando a las buenas costumbres y a la moral, ha cometido toda clase de atrocidades en nombre del orden, el bienestar y el respeto de los valores.

Por su parte, el problema con el socialismo/marxismo (como nos apunta Mignolo en intercambio a través de correos electrónicos[16]) es que "tanto izquierdas como derechas son hijos/as de la misma madre que no se la llevan bien". El socialismo/marxismo se constituyó en retórica de salvación, una más dentro de los relatos que abrillantan el futuro lacerando el presente.

Mientras las cuatro primeras ideologías son más evidentes, la quinta –el colonialismo– es "mala consciencia del imperialismo" (Mignolo, 2003b). El colonialismo no fue solamente una ideología distinta, fue la empresa de todas las demás: el cristianismo y su evangelización, el liberalismo y sus proyectos de llevar la civilización por el mundo, el conservadurismo y sus intentos restauradores, y el socialismo/marxismo con la expansión imperial soviética y los naufragios del socialismo real. Frente al colonialismo y la Modernidad está la Colonialidad.

La Colonialidad emerge como *darker side* (como cara constitutiva de la Modernidad), desde las historias de aquellos que vivieron y viven los despliegues cristianizadores y civilizadores (liberales o socialistas/marxistas) como cara oculta de la Modernidad, es la experiencia moderna de quienes veían los barcos llegar desde la orilla. Solo puede ser vista teniendo en cuenta el papel que juega la

16 Dicho intercambio ocurrió entre 2008 y 2009 en el marco de la planificación de una serie de seminarios que tuvieron lugar en Caracas a lo largo del año 2009.

diferencia colonial y la producción y reproducción de subjetividades dentro del patrón de poder moderno/colonial.

La Colonialidad, como Colonialidad del poder

> (...) implica y se constituye a sí misma mediante los siguientes rasgos: (1) La clasificación y reclasificación de la población del planeta, el concepto de "cultura" se vuelve crucial para esta tarea. (2) Una estructura institucional funcional destinada a articular y gestionar dichas clasificaciones (aparatos de Estado, universidades, Iglesia, etc.). (3) La definición de espacios apropiados para dichos fines. (4) Una perspectiva epistemológica desde la que articular el significado y el perfil de la nueva matriz del poder y desde la que poder canalizar la nueva producción de conocimiento.[17]

La clasificación de las poblaciones del planeta refiere a los campos de posibilidad desde donde se estructuran las posibilidades de existencia de ciertos sujetos, una vez que han sido desprovistos de su condición humana. Es decir, son los espacios donde se establecen las diferencias etnorraciales que permiten la estratificación de los pueblos y su incorporación a la trama institucional, y sus lógicas de interacción expresadas a través de la clasificación de subjetividades (jerarquías epistémicas) y de tipologías societales (salvajismo, barbarie y civilización). Dichas estructuras institucionales deben desplegarse en el espacio y el tiempo; para hacerlo requieren del (re) ordenamiento del territorio, la avanzada de comendadores, capitanes generales, comisiones del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, expertos en planeación y desarrollo; todo esto a través de una perspectiva epistemológica de carácter tautológico; no puede ser afirmada fuera de ella misma, que se constituye tanto en orden como en el lugar para pensar todo orden.

17 Walter Mignolo, *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Ediciones AKAL. Madrid, España, 2003, p. 79.

La Colonialidad del poder es el dispositivo que reproduce la diferencia colonial. Mientras

> … La diferencia colonial consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas y en sus faltas o excesos, lo cual marca la diferencia y la inferioridad con respecto a quién clasifica. La colonialidad del poder es, sobre todo, el lugar epistémico de enunciación en el que se describe y se legitima el poder. En este caso, el poder colonial (...) En tal sentido, la colonialidad del poder es el dispositivo que ha justificado, organizado y puesto en marcha el patrón de poder colonial. Una estructura cuya heterogeneidad histórica-estructural deviene de las configuraciones entre control de la autoridad (el Estado), control de la economía (el trabajo), control del conocimiento y la intersubjetividad y la relación entre racismo, género y sexualidad.[18]

Se debe aclarar que, en este punto, la raza como construcción sociohistórica no puede ser igualada al color de la piel, ya que esto es una mera contingencia. La que define la raza y el racismo, su condición de posibilidad, es la presunción ontológica del eurocentrismo-occidentalismo de que las poblaciones del planeta que se encuentran fuera de las márgenes espacio-temporales de la Modernidad carecen de condición humana, constituyéndose así en campos de posibilidad para la realización de las lógicas de racialización:

> La colonialidad del poder es aquel ámbito del poder que está atravesado [en el ámbito de la dominación, la explotación y el conflicto y en cualquiera de los cuatro dominios sociales en que estos se entretejen (trabajo, género/sexualidad, autoridad, intersubjetividad)] por la idea de "raza"; y la idea de "raza" consiste, básicamente, en una clasificación y, por lo tanto, en una operación epistémica de los seres humanos en escala de inferior a superior. El "racismo"

18 *Ibidem,* p. 39.

> en última instancia no es una cuestión de color de la sangre o de la piel, sino una cuestión de "humanidad". Esto es, cuál es el grupo de gente que define lo que es la humanidad y, por lo tanto, sustenta el poder de enunciación, ya que el grupo en el que se enuncia –que es uno de los grupos del enunciado, pero el único con el poder de enunciar universalmente– es el grupo que definió también la modernidad y ocultó la colonialidad.[19]

La negación de la condición humana de unos, en cuanto producto de la afirmación de la condición humana de otros, dio origen a proyectos de salvación/colonización de aquellos que fueron definidos como no-humanos. Así, desde finales del siglo XV hasta nuestro siglo XXI el planeta ha sido testigo del despliegue de estrategias de humanización, promovidas por la impronta moral de quienes han tenido el poder de definición sobre lo humano. Se cuentan entre dichas estrategias la evangelización-cristianización, la civilización-modernización, el desarrollismo y la democratización. En todos los casos encontramos, detrás, una definición de humanidad que limita la misma a las formas religiosas y/o seculares del mundo euro-norteamericano.

La retórica moderna de salvación va acompañada de la lógica sacrificial de la Colonialidad, sacrificar el cuerpo para salvar el alma, desprenderse de la "tradición" mediante ajustes dolorosos que saquen del pasado a las sociedades atrasadas encaminándolas por la senda del desarrollo, son las formas perversas de este discurso de salvación/sacrificio.

En cada uno de los casos, a lo largo de los últimos cinco siglos la expansión de la Modernidad ha implicado la inclusión del resto dentro del marco de los "beneficios" que esta trae consigo. Sin embargo, la retórica de salvación que ha dado forma al discurso de la inclusión del otro ha sido ciega ante la lógica de la Colonialidad, e incluso ha contribuido con hacerla invisible.

19 Walter Mignolo. *Historias locales/diseños globales*, p. 49.

La Modernidad, entonces, es la cara visible e iluminada de un proyecto civilizatorio inherentemente colonial. La Colonialidad, el lado oscuro de la Modernidad, constituye racionalidad donde se entretejen poder, saber y ser. El ser ejerce el poder porque es, porque sabe y porque gracias a las anteriores puede. El ser es un ser imperial, es el hombre blanco europeo, cristiano, heterosexual, capitalista, etc.

La perspectiva Modernidad/Colonialidad o la opción decolonial no es solo una relectura de la Modernidad, sino un proyecto epistémico-político que habla y mira desde el lado oscuro de la Modernidad, desde quienes producen conocimiento desde la subalternidad. Por esto, el texto que el lector tiene en sus manos no es más que un intento por explorar desde las posibilidades de (re)pensar y descolonizar semióticamente el ser, desde miradas que han sido silenciadas y ahogadas por la retórica de la Modernidad y la lógica de la Colonialidad.

La Modernidad y la Colonialidad constituyen el par con que nombramos esa configuración que inicia con y a partir de la invención-conquista de América. Un horizonte civilizatorio que establece los límites del ser y, por tanto, define los espacios de inclusión y exclusión; define qué es estar dentro y, por tanto, quienes están fuera.

La invención de América significó la construcción de fronteras, de márgenes entre los pueblos y entre los territorios; América fue construida siempre como el afuera, el afuera del mundo conocido, el afuera de la civilización y el afuera de la Modernidad; por lo tanto, ha sido siempre necesario incorporar, civilizar, modernizar, incluir.

La opción decolonial, como crítica a la definición eurocéntrica de la Modernidad y como proyecto político-epistemológico para descolonización, implica entender que luego de cinco siglos de Modernidad y, por tanto, de Colonialidad, el discurso de la inclusión ha sido fundamental para la articulación de los privilegios como valores universales que, por ende, ha aportado a la constitución de los derechos del amo como derechos universales, como derechos humanos; contribuyendo a la paradójica creencia de que los privilegios se pueden universalizar, lo que trae consigo de forma implícita la negación de los mismos en cuanto privilegios, pero a su

vez la negación de que, en cuanto privilegios, solo son posibles en la medida en que unos pocos acceden a ellos. En palabras de Walter Mignolo:[20]

> ... los rasgos definitorios de las opciones descoloniales radican en que la construcción, transformación y el sustento del racismo y el patriarcado crearon las condiciones para construir y controlar una estructura de conocimiento, ya sea sustentado en el mundo de la Palabra de Dios o en el de la Razón y la Verdad. Tal conocimiento-construcción ha permitido eliminar o marginar lo que no encaja en los principios que aspiraban a construir una totalidad en la que se incluiría a todos, pero no todo el mundo tendría el derecho de incluir. La inclusión es calle de una sola vía y no un derecho recíproco. En un mundo regido por la matriz colonial del poder, el que incluye y quien es bienvenido a incluirse se establecen sobre relaciones de poder codificadas. El *locus* de enunciación desde el cual se establece la inclusión es siempre un *locus* que mantiene el control del conocimiento y el poder de decisión a través de las líneas raciales y de género, a través de orientaciones políticas y regulaciones económicas [original en inglés. Todas las traducciones son realizadas por el autor].[21]

La inclusión como principio orientador perpetúa la negación de lo otro, de aquello que es irreductible a lo mismo, que es irreductible al ser. Oculta que el despliegue del ser es la muerte ontológica de lo que está más allá, de aquello que no es dialéctico, de lo que se resiste de ser sintetizado.

El subalterno, el llamado excluido, es parte importante de un sistema que es desigual; un sistema en el que se encuentra incluido, pero en condiciones de desigualdad. En este sentido, la inclusión como horizonte para la elaboración de programas y políticas

---

20 Walter Mignolo. *The darker side of western modernity. Global futures, decolonial options*, Duke University Press, EEUU: 2011, p. XV.

21 *Ibidem*, pp. XV.

públicas resulta problemática a la hora de formular propuestas que se intentan como alternativas a la retórica y a la lógica que sustentan el sistema-mundo moderno/colonial.

Entonces de lo que se trata es de mostrar no tan solo cómo circulan-distribuyen los derechos, la lógica de interacción entre los enunciados, sino de entrar en los campos de posibilidad y mostrar cómo dichos derechos fueron constituidos como tales, cuáles son los espacios que producen la inclusión en cuanto posibilidad y cómo esto continúa configurando y reconfigurando la matriz colonial de poder del sistema-mundo moderno/colonial.

CAPÍTULO II

DEL ESTADO MODERNO A LA RETÓRICA DE LA INCLUSIÓN

Es desgarrador el que las ideas fundamentales con las que uno encuentra sentido al mundo ya no le sirvan. Desgarrador el distanciamiento con lo que uno ha sido, ruptura con apegos afectivos a ideas y personas, que nos conducen a la soledad. Búsqueda angustiada de otra forma de expresarme cuando la que conocía ya no me sirve. Sensación de haberme quedado sin palabras; el entrampamiento de seguir prisionero de un lenguaje formal, lineal, unívoco, cerrado –con pretensiones de verdad– cuando lo que quiero hacer es provocar, intranquilizar, seducir, sugerir.

EDGARDO LANDER
CONTRIBUCIÓN A LA CRÍTICA DEL MARXISMO REALMENTE EXISTENTE: VERDAD, CIENCIA Y CONOCIMIENTO

The nightmare unfolds before my eyes
I will resist 'til the end of time
A spirit born free has to break these chains
We're lost, we must find our way.
We must find our way.
We'll find our way.
ICED EARTH. "DYSTOPIA"

* La pesadilla se despliega ante mis ojos.
Resistiré hasta el fin de los tiempos.
Un espíritu nacido libre tiene que romper estas cadenas.
Estamos perdidos, debemos encontrar nuestro camino.
Tenemos que encontrar nuestro camino.
Vamos a encontrar nuestro camino.

Cuando emprendemos la labor de intentar comprender la Modernidad, sus instituciones –el Estado, en este caso–, nos encontramos, por un lado, con la insistencia en que el problema radica en la no culminación del proyecto moderno, perspectiva que aboga por la radicalización de la Modernidad y la globalización como el mejor camino para la consecución de esta. Al mismo tiempo, por otra parte, aparecen los distintos enfoques posmodernos enceguecidos por la retórica de la novedad moderna, obnubilados con la fragmentación, la dispersión, la desterritorialización, la velocidad de las comunicaciones, disolución de las soberanías y la transnacionalización de la economía. Argumentos que alcanzan a ser crítica eurocéntrica al eurocentrismo, ya que comparten con los "relatos" modernos las premisas con las que la Modernidad se define a sí misma. Un límite compartido con las tendencias de los llamados estudios postcoloniales, los cuales dejan intacta la filosofía de la historia de la Modernidad y todas sus implicaciones, quedando así atrapados en el eurocentrismo.

Sin embargo, frente a todas las tendencias que discuten a nivel de los enunciados y no de la enunciación, al traspasar los albores de la primera década del siglo XXI nos encontramos en un mundo inmerso en lo que Immanuel Wallerstein y Giovanni Arrighi[22] han llamado "caos sistémico"; un momento de bifurcación histórica en el que, desde los años setenta del pasado siglo, somos testigos del desmantelamiento de la hegemonía estadounidense y del fin de un ciclo sistémico de acumulación que es condimentado con una crisis estructural no solo del capitalismo, sino de la Modernidad como proyecto-patrón civilizatorio.

Las siguientes líneas intentarán una mirada otra sobre el Estado-moderno en cuanto forma de organización que ha resultado vital para el funcionamiento y sobrevivencia del sistema-mundo

22 Giovanni Arrighi y J. S. Beverly. *Caos y orden en el sistema-mundo moderno*, Ediciones AKAL, Madrid, España: 1999. G. Arrighi, T.K. Hopkins e I. Wallerstein. *Movimientos antisistémicos*, Ediciones AKAL, Madrid, España: 1999.

capitalista como sistema histórico. Su intención es presentar una perspectiva que permita hacer visibles los límites de las formas en las que son definidas las relaciones sociales en el seno del Estado.

Para esto, el asalto inicial será el de asumir la discusión sobre el origen de la Modernidad y cómo esta es constituida por un lado oscuro, la Colonialidad; de esta manera será abordada la retórica de salvación de la Modernidad y la lógica sacrificial de la Colonialidad.

El camino a recorrer se topará con la relación entre la noción de estado de naturaleza, propia de los llamados padres de la filosofía política moderna, John Locke y Thomas Hobbes, y las concepciones sobre individuo y sujeto como categorías que implican concepciones distintas de lo social, concluyendo con una serie de reflexiones sobre universalismo y Colonialidad que permiten abordar lo que hemos llamado la retórica de inclusión.

Estado, individuo y colonialidad

El adentrarse en el debate Estado y Modernidad –sin repetir lo que ya se ha repetido hasta el cansancio, dada la magnitud de las fuentes disponibles– resulta una empresa comprometedora. Sin embargo, es necesaria una reflexión que permita transitar más allá de los límites del discurso tautológico de una civilización autocentrada, un discurso disciplinario donde filosofía, sociología, antropología, economía, psicología e historia se legitiman mutuamente y legitiman, a su vez, la Modernidad en cuanto totalidad.

Una legitimación que descansa sobre una configuración del tiempo y del espacio que constituye el relato que establece los límites de la conversación, y que va de la prehistoria a la Antigüedad, pasando por la llamada Edad Media, el Renacimiento y la Modernidad.

Dicha clasificación espacio-temporal tiene como eje fundacional una filosofía de la historia cuya máxima expresión será Hegel,

en la cual una Europa, periférica y subdesarrollada hasta el siglo XIX[23], se presenta a sí misma como centro de la historia.

De esta manera, la Edad Antigua es el tiempo de los orígenes de la civilización, momento inicial del movimiento del espíritu; la Edad Media un período oscuro, de estancamiento y que solo pudo ser superado a partir del Renacimiento, punto de inflexión que sentará las bases para el advenimiento[24] de la Modernidad.

La Modernidad, vista así, representa la maduración del "hombre" –no como genérico de la especie–; es el fin de la infancia de la humanidad[25], el punto de llegada de una historia movida por fuerzas inmanentes[26]. Un proyecto civilizatorio que logra su cristalización en Europa en el marco de las guerras de religión, la Ilustración, la revolución científico-técnica y cuya culminación es el devenir de una sociedad secularizada.

Así, el tiempo-espacio inicial de la Modernidad queda reducido al rincón más periférico de un mundo cuyo centro económico era China[27]. La versión eurocéntrica de la Modernidad implica que esta

---

23 Kenneth Pomeranz. *The great divergence: China, Europe, and the making of modern world economy*. Princeton University Press, New Jersey: 2000. André Gurder F. *ReORIENT: Global economy in the asian age*. University of California Press, Londres, Inglaterra: 1998.

24 En su doble sentido, tanto como la llegada de algo esperado como el ascenso del soberano al trono.

25 Enrique Dussel. "Europa, modernidad y eurocentrismo", en: Edgardo Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Ediciones Faces/UCV, Caracas.

26 Fuerzas definidas por algunos como lucha de clase, mientras para otros se manifiesta en la "naturaleza progresiva del hombre europeo".

27 G. Arrighi y Adam Smith. *Orígenes y fundamentos del siglo XXI*. Ediciones AKAL, Madrid: 2007. A. Gunder Frank. *ReORIENT: Global economy in the asian age*. University of California Press, Londres, Inglaterra: 1998. K. Pomeranz. *The great divergence: China, Europe, and the making of modern world economy*, Princeton University Press, New Jersey: 2000. P. Parthasarathi. *Why Europe grew rich*

es un fenómeno pura e inevitablemente europeo, y que una vez iniciado este se expande al resto del planeta.

La pregunta es, pues, ¿cómo escapar a esta versión de la historia?, ¿cómo hacerlo desde lugares que se desprendan de los dogmas que el eurocentrismo ha naturalizado? La respuesta –como ya hemos señalado– consiste en relocalizar el origen de la Modernidad, tal como la ha venido haciendo la perspectiva Modernidad/Colonial o teoría crítica decolonial.

A diferencia de los estudios postcoloniales –que mantienen intacto el relato sobre los orígenes de la Modernidad, cuya implicación inmediata es la constitución de una matriz hermenéutica para la cual el colonialismo es posterior al advenimiento de la Modernidad y, con ello, del Estado moderno–, para el proyecto decolonial el punto de partida es el momento de la primera expansión europea, teniendo como eje fundamental el año 1492; momento tanto de la expulsión de judíos y musulmanes de la península ibérica, de la gramática de Elio Antonio Nebrija, y del inicio de la invasión colonial que da origen al circuito comercial del Atlántico y su articulación a un mundo cuyo centro, tal como lo señala Adam Smith en *La riqueza de las naciones*, distaba mucho del norte europeo.[28]

La Modernidad tendrá así su origen constitutivo no tanto en la "ética protestante", sino en la empresa colonial y la llamada acumulación originaria deberá dar paso a la acumulación por desposesión, categoría del geógrafo marxista David Harvey[29], que habla de la dinámica estructural e incesante de acumulación de capital y de la apropiación permanente de territorios y sus "riquezas" como característica permanente en el funcionamiento del sistema.

---

and Asia did not. Global economy divergence, 1600-1850, Cambridge University Press, New York: 2011.

28 Giovanni Arrighi y Adam Smith. *Orígenes y fundamentos del siglo XXI*, Ediciones AKAL, Madrid: 2007.

29 David Harvey. *Breve historia del neoliberalismo*, AKAL, Barcelona, España: 2007.

Para Harvey[30], no hay tal acumulación primitiva que permitiese el desarrollo posterior del capitalismo y su autonomización; por el contrario, lo que hay es un constante y creciente proceso de desposesión-apropiación; un principio fundamental sin el cual el capitalismo se vería privado de la dinámica expansiva que garantiza la acumulación sin fin.

El Estado, por su parte, es producto de un proceso de "secularización" implícita en la idea de Modernidad, que no será más que la transposición cartesiana de las características del Dios cristiano al "hombre europeo". Una transposición cuya condición de posibilidad es un ego conquistador que antecede, en ciento cincuenta años, al ego trascendental de Descartes.

El *cogito* cartesiano se erigirá como pilar del método analítico y como fundamento para la secularización del ser-individual, lo que será definitorio para la elaboración de las principales proposiciones de la filosofía política eurocéntrica, es decir, de la Modernidad/Colonialidad.

Es muy común escucharnos o escuchar a alguien afirmar "este es mi cuerpo". Sin embargo, pocas veces se hace la pregunta de quién y dónde está ese Mí, el asunto es que en la Modernidad no somos nuestros cuerpos, poseemos un cuerpo.

El sujeto abstracto, el sujeto de conocimiento es un ser en tanto que piensa, por ende, el ser es la razón y la razón es libre, no tiene ataduras sentimentales ni de lugar. Este ser-razón solo es posible si es exteriorizado y puesto fuera del mundo, incluso fuera del cuerpo; este ser-razón es libre porque se posee a sí mismo y no es poseído por nada, no es cuerpo, aunque posee uno. Dado que el ser es razón, es la razón la que posee.[31]

La fundación del Estado moderno resulta en la expresión de una ontología en la que el ser es razón, la razón es autónoma, libre

30 *Ibidem*.

31 Es necesario acotar que en la Modernidad/Colonialidad toda razón posee un cuerpo y que la justificación del racismo radica precisamente en que hay cuerpos ausentes de razón.

y autogenerada y, por lo tanto, individual. El Estado, por lo tanto, devendrá en un sujeto abstracto; este es *res cogitans,* un no-lugar abstracto desde donde se administra la *res extensa,* es decir, un territorio ocupado por unos cuerpos. Más tarde, con el neoliberalismo, cuando el "yo pienso" gobierne desde las sombras del "yo compro", la *res cogitans* será el mercado.

Ahora bien, en pro de construir interpretaciones no eurocéntricas de la Modernidad es necesaria una versión de la historia mundial donde se muestre que toda la retórica de salvación, asociada al mito civilizatorio de la Modernidad y su correspondencia con la idea de progreso, tiene un lado oscuro que la constituye: la lógica sacrificial de la Colonialidad[32]. Entendemos por Colonialidad algo distinto al colonialismo; este es más antiguo, pero la Colonialidad le ha sobrevivido en el tiempo.

El colonialismo es un régimen de administración de un territorio en el cual la autoridad está en manos de un agente extranjero, mientras que la Colonialidad es la racionalidad sacrificial que constituye el lado oscuro de la Modernidad; no es un subproducto de esta. Por su parte, la crítica poscolonial, al colocar los inicios de la Modernidad dentro del marco que la Modernidad misma ha definido, no hace más que legitimar el relato eurocéntrico, de tal modo que el colonialismo es entendido como la consecuencia de un proceso anterior de desarrollo desde dentro de la Modernidad europea.

Por otra parte, la Colonialidad, como Colonialidad del poder y su expresión en el control de la subjetividad; Colonialidad del saber y del ser, y en formas de control de la vida; Colonialidad de la naturaleza, se organiza a partir de un principio de clasificación de las poblaciones del planeta. Dicho principio es el racismo, entendido aquí no como discriminación basada en el color de piel, ya que en la Modernidad esto es una mera contingencia, sino como principio de

32 Walter Mignolo. "Delinking: The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of the de-coloniality", *Cultural Studies*, volume 21, issue 2-3, 2006, pp. 449-514.

des-humanización del otro, es decir, la negación al otro de su condición humana.[33]

El racismo abarca múltiples dimensiones: la epistémica, la espiritual, la de género, la de sexo, entre otras. Es por esto que el capitalismo como sistema histórico es mucho más que un sistema económico o una forma de organizar la producción, se trata de una forma de organización de la vida y la existencia; por lo tanto, más que hablar de capitalismo debemos referirnos a la matriz colonial de poder.[34]

La matriz colonial de poder como estructurante del sistema-mundo moderno/colonial, como urdimbre, ha sido el pivote para la constitución del horizonte institucional que hace posible el funcionamiento del mismo, siendo uno de sus principales pilares el Estado-Nación que, fundado en el mito secular que lo sostiene en cuanto estructurado y estructurante del sistema-mundo moderno/colonial, permite el despliegue de fronteras que implican la administración soberana de un territorio.

Soberanía que, muy a pesar de lo planteado por Toni Negri (2000), es vital para la movilidad del capital y, por tanto, fundamental para el capitalismo desde sus orígenes, por lo que la "transnacionalización" de la economía producto de la globalización es solo una ficción sostenida por el principio de novedad propio de la retórica moderna.

---

33 Aníbal Quijano. "Coloniality and modernity/rationality", *Cultural Studies*, 21:2, 2007, pp. 168-178.

34 Aníbal Quijano. "Colonialidad del poder y clasificación social", en: Ramón Grosfoguel y José Romero, *Pensar decolonial*. Fondo Editorial La Urbana, Caracas: 2009. Walter Mignolo, "Delinking: The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of the de-coloniality", en: *Cultural Studies*, volume 21, Issue 2-3, 2006, pp. 449-514. Ramón Grosfoguel. "Decolonizing political-economy and post-colonial studies: transmodernity, border thinking and global coloniality", en: Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado Torres y José David Saldívar ed., *Unsettling postcoloniality: coloniality, transmodernity and border thinking*, Duke University Press: 2007.

El capitalismo ha sido transnacional desde sus orígenes con las empresas estatutarias. Las distintas compañías de Indias, establecidas por los distintos centros del capitalismo mundial desde el largo siglo XVI[35], eran ya capitalistas y operaban a escala transnacional.

Pues bien, ¿cuáles son y de dónde provienen algunas de las limitaciones para la concreción de una sociedad menos desigual? Pues de este Estado moderno/colonial cuya constitución se asienta sobre la base de un proceso de inferiorización-deshumanización de lo no-blanco-europeo, un régimen institucional que legitima los derechos del amo y que solo otorga derechos al esclavo siempre y cuando estos no violenten el derecho a la propiedad del primero.

Un Estado cuya retórica de salvación pasa por la universalización de unos derechos que bajo la organización colonial de poder son solo los derechos del amo, y el cual debe entenderse volviendo la cara hacia la categoría-metáfora de la filosofía política moderna/colonial, el estado de naturaleza y el concepto de ciudadanía que se desprende del individualismo posesivo.

El estado de naturaleza es uno de los mitos fundantes de la Modernidad, representa el punto de partida del camino hacia la civilización y tiene como punto de llegada Europa-Occidente:

> De ese mito se origina la específicamente eurocéntrica perspectiva evolucionista, de movimiento y de cambio lineal y unidireccional de la historia humana. Dicho mito fue asociado con la clasificación racial de la población del mundo. Esa asociación produjo una visión en la cual se amalgaman, paradójicamente, evolucionismo y dualismo. Esa visión solo adquiere sentido como expresión del exacerbado etnocentrismo de la recién constituida Europa, por su lugar central y dominante en el capitalismo mundial colonial/moderno, de la vigencia nueva de las ideas mitificadas de humanidad

35 Giovanni Arrighi. *El largo siglo XX*, Ediciones AKAL, Madrid: 1994. Immanuel Wallerstein. *Capitalismo histórico*, Siglo XXI Editores, México: 2006.

> y de progreso, entrañables productos de la Ilustración, y de la vigencia de la idea de raza como criterio básico de clasificación social universal de la población mundial.[36]

En la tradición de la filosofía política moderno/colonial, la fundamentación y justificación del Estado pasa por la interiorización del principio metafísico que corresponde a la categoría de individuo como unidad mínima en la que es divisible la sociedad. Principio metafísico que se estructura a partir de un dispositivo inductivo para el que el individuo es la parte que permite recomponer el funcionamiento del todo.

La naturalización del individuo como unidad autónoma es la amalgama constituida por la complicidad entre la epistemología dominante y el ideal antropológico de la sociedad occidental. Como señala Nelson Maldonado-Torres:

> ... Este paradigma dominante se caracteriza por hacer invisible o insignificante la fuerza constitutiva del contacto interhumano para la formación de la subjetividad, del conocimiento y de la realidad humana en general. La relación con los objetos, ya sean prácticos o retóricos, tiene primacía sobre la relación entre los seres humanos. La primera motivación de esta forma de pensar es que para alcanzar el conocimiento, la verdad, la comprensión adecuada, el Yo debe ser tomado primariamente como una mónada, un ego trascendental, o un ser humano autónomo y libre [en] el cual la relación con el Otro tiende a representar solo un desvío indeseable en el Proyecto de representar adecuadamente el mundo. El yo se vuelve alérgico a lo otro, y el contacto intersubjetivo no es tenido en

36 Aníbal Quijano. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina", en: Edgardo Lander: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, FACES – UCV, Caracas: 2000, p. 310.

> cuenta ni en las categorías epistemológicas ni en conceptos vinculados a un enfoque teórico [original en inglés].[37]

El individuo, como proposición metafísica, es anterior a la agrupación, anterior a toda relación. Luego el estado de naturaleza es el estado de la existencia primera y dado que el individuo busca por naturaleza su propia satisfacción, y lo que busca solo puede ser logrado a expensas de la no-satisfacción de otros individuos dadas las constricciones materiales, la existencia primera es la de la guerra, por lo que el estado de naturaleza es estado de guerra. En esta idea del estado permanente de guerra radica la necesidad de un ente superior que administre las relaciones entre "individuos".

El Estado se hace indispensable ya que la guerra amenaza la existencia y, siendo que la muerte como negación de la vida niega la posibilidad de satisfacción individual, el estado de naturaleza debe ceder ante el estado de derecho. De esto se desprende que la forma Estado es la dimensión espacio-temporal donde se administran y despliegan los derechos individuales.

El Estado emerge del sacrificio del ente como Otro, es el ascenso del sí mismo. El individuo no constituye una particularidad, él es fundamento, es el Ser, es universalidad. Este individuo como absoluto sustenta su libertad como libertad causa si no admite otras libertades, su existencia en la clausura del Otro:

> La noción de libertad es la consagración explícita del Mismo y la justificación del exterminio de toda alteridad (...) La desinhibición de todas las determinaciones que la libertad-fundamento exige hace imposible toda moral que no sea la de la violencia, es decir, la negación del Otro.[38]

---

37 Nelson Maldonado-Torres. *Against war: views from the underside of modernity*. Duke University Press: 2008, p. 237.

38 Daniel E Guillot. "Introducción a totalidad e infinito", en: Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, Ediciones Sígueme, Salamanca: 2006, p. 30.

El despliegue del individuo y del Estado en cuanto libertad queda cartografiado, como señala Boaventura de Sousa Santos, a través de una línea abismal que implica que la llamada Modernidad occidental:

> ... más allá de significar el abandono del estado de naturaleza y el paso a la sociedad civil, significa la coexistencia de ambos, sociedad civil y estado de naturaleza, separados por una línea abismal donde el ojo hegemónico, localizado en la sociedad civil, cesa de mirar y, de hecho, declara como no existente el estado de naturaleza. El presente que va siendo creado al otro lado de la línea se hace invisible al ser reconceptualizado como el pasado irreversible de este lado de la línea. El contacto hegemónico se convierte simultáneamente en no-contemporaneidad. Esto disfraza el pasado para hacer espacio único y homogéneo futuro. Por lo tanto, el hecho de que los principios legales vigentes en la sociedad civil, en este lado de la línea, no se apliquen al otro lado de la línea no compromete de modo alguno su universalidad.[39]

El Estado moderno/colonial queda así definido desde una ficción metafísica que consiste en creer en la existencia de una unidad autónoma, autogenerada y autocontenida, previa a toda relación. La interiorización de la categoría individuo, por parte de las ciencias sociales en general, resulta comparable a argumentar que la abeja es existencia primera y la colmena existencia segunda, es decir, que la abeja existe antes de la colmena, lo cual resulta tanto imposible como impensable.

Aunque Mcpherson[40] afirma que el modelo de Hobbes es lógico y no histórico, que con la noción de estado de naturaleza este no se

---

39 Boaventura de Sousa Santos. "Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes", en: *Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa*, Iepala Editorial, Madrid: 2010, p. 105.

40 C. B. Mcpherson. *The political theory of possesive individualism, Hobbes to Locke*, Oxford Universy Pres,. Oxford: 2011.

refiere a un momento previo a lo social, que al describir al "hombre" está hablando del "hombre civilizado" y, por tanto, el estado de naturaleza deviene en el momento en el que se suspende analíticamente la ley, es posible continuar afirmando que no hay principio de relacionalidad presente ya que la condición de posibilidad para la existencia del ser-individuo es la pretendida autonomía; que el *self-interest* es una abstracción, resultado lógico de la exteriorización del sujeto de enunciación inherente al solipsismo cartesiano.

Por otro lado, aunque el modelo de Hobbes sea lógico, ese momento analítico en el que la ley queda suspendida no existe. Cuando se suspende la ley como en un Estado de Excepción entra en juego otra ley. La regulación, que es producto del acuerdo social, anula cualquier lógica que pretenda como premisa primera la suspensión del acuerdo. El desacuerdo está acordado socialmente. El individualismo no es sostenible lógicamente ni siquiera desde la teología. El Adán del Antiguo Testamento se hace en el acuerdo con Dios. Lo que nos lleva a afirmar que el modelo del estado de naturaleza hace del individuo y sus impulsos meras condiciones trascendentales y, por tanto, transhistóricas, Mcpherson[41] es ciego, al igual que Hobbes, a la inmanencia de lo individual como contingencia.

Además, siendo que la dicotomía cultura/naturaleza atraviesa el par civilización/barbarie, afirmar que la suspensión de la civilización-ley deviene en el estado de naturaleza, deviene en la guerra y, por lo tanto, en el movimiento desenfrenado del *self-interest*, oculta que este último (*self-interest*) emana de una sociedad dada, la sociedad de mercado, como Mcpherson mismo la llama.

El estado de guerra suspende toda relación porque suspende toda ética, aunque esta intente restaurarse a través de las leyes de guerra. Sin embargo, coincidimos con Mcpherson[42] en que el individualismo posesivo (como él lo llama) se fundamenta a partir de siete proposiciones:

41 *Ibidem*.

42 *Ibidem*, pp. 263-264.

- Lo que hace a un hombre humano es la libertad que deviene de no depender de la voluntad de los demás.
- La libertad que deviene de la no-dependencia significa estar libre de cualquier relación con los demás, excepto aquellas relaciones en las que el individuo entra voluntariamente con miras a su propio interés.
- El individuo es esencialmente el propietario de su propia persona y sus capacidades, y por las cuales no debe nada a la sociedad.
- A pesar de que el individuo no puede enajenar la totalidad de sus bienes en su propia persona, puede alienar su capacidad de trabajo.
- La sociedad humana se compone de una serie de relaciones de mercado.
- Dado que la libertad frente a la voluntad de los demás es lo que hace que un hombre sea humano, la libertad de cada individuo puede legítimamente ser limitada solo por las obligaciones y normas que sean necesarias para asegurar la misma libertad para otros.
- La sociedad política es una invención humana para la protección de la propiedad del individuo, de su persona y bienes [original en inglés].[43]

El individualismo crea su justificación en la objetivación del ser-humano de toda relación social previa a su constitución en cuanto ser-individuo. El núcleo del individualismo, como afirma Mcpherson[44], radica en la aseveración de que todo ser, en cuanto ser-humano, es por naturaleza el propietario de sí mismo y de sus capacidades, y siendo absoluto propietario de su propia persona no debe nada a la sociedad por ello.

Sin embargo, para quienes defienden la primacía del individuo como punta de lanza para la justificación del Estado neoliberal, esta

43 *Ibidem.*

44 *Ibidem.*

ficción metafísica es objetivada por la matriz colonial de poder, que permanentemente desagrega las relaciones y materializa al individuo en la consciencia a través de regímenes jurídicos[45] que desconocen derechos colectivos, privilegiando los derechos individuales como los únicos reconocibles y administrables.

Nuevamente el eurocentrismo y su gramática autorreferente ponen de manifiesto un discurso tautológico como forma única de legitimación, un orden discursivo cuyos enunciados son producidos por toda una tecnología categorial, tanto de las ciencias sociales como de las llamadas ciencias naturales.

El individualismo extremo de la agenda neoliberal a lo Margaret Thatcher, para quien no existe "eso que se llama sociedad, sino únicamente hombres y mujeres individuales"[46] (Harvey, 2007: 29), junto con la mercantilización absolutamente de todo, ha tenido consecuencias en las formas de agregación social, producto de la insistencia en que la fuerza de trabajo es una mercancía más:

> Despojada de la capa protectora que le conferían unas instituciones democráticas saludables, y amenazada por todo tipo de dislocaciones sociales, la mano de obra desechable se orienta de manera ineludible hacia otras formas de institucionalidad que le permitan construir vínculos de solidaridad social y expresar una voluntad colectiva. Proliferan, pues, desde bandas y cárteles criminales a redes de narcotráfico, minimafias y jefes de las favelas, pasando por organizaciones comunitarias, de base y no gubernamentales, hasta cultos seculares y sectas religiosas (...)

---

45 Hay que recordar, como nos señala David Harvey (2007), que en este extraño mundo las empresas son definidas como individuos (jurídicos), por lo que no hace falta señalar a quién se refiere la retórica neoliberal cuando aboga por la libertad y la propiedad. Solo debemos recordar cómo hace él eso que Marx decía: frente a dos derechos en disputa se impone el más fuerte.

46 David Harvey. *Breve historia del neoliberalismo*, AKAL, Barcelona, España: 2007, pp. 29.

> formas sociales alternativas que colman el vacío que se deja atrás cuando los poderes estatales, los partidos políticos y otras formas institucionales son activamente desmantelados o simplemente se marchitan como centros de esfuerzo colectivo y de vinculación social.[47]

Este ser-individual desconectado y autogenerado ve su materialización en la formalización jurídica del Estado. El individuo ve expresada su condición de posibilidad, es decir, la posibilidad de realización del *self-interest*, en el conjunto de avales que concede la condición de ciudadano que emana del Estado. En tal sentido, lo que garantiza la realización del individuo fue la invención de la ciudadanía:

> La formación del ciudadano como "sujeto de derecho" solo es posible dentro del marco de la escritura disciplinaria y, en este caso, dentro del espacio de legalidad definido por la constitución. La función jurídico-política de las constituciones es, precisamente, inventar la ciudadanía, es decir, crear un campo de identidades homogéneas que hicieran viable el proyecto moderno de la gubernamentabilidad.[48]

Este ciudadano y su condición, definido categóricamente por la metafísica del individuo, no puede estar más que centrado en su cualidad de propietario, es decir, en la propiedad. Por lo tanto:

> La organización de la ciudadanía tiene por fin la defensa de la propiedad y la preservación de las condiciones de los espacios urbanos privilegiados. Se trata de organizaciones que no podrían darse

---

47 *Ibidem*, p. 188.

48 Santiago Castro-Gómez. "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro", en: Edgardo Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, FACES – UCV, Caracas: 2000, p. 207.

> en estos mismos términos en los sectores populares, en los cuales los problemas no se definen por la defensa de lo que existe, sino por la necesidad de lograr lo que no se tiene. Desde el punto de vista político ideológico, este asiento en la defensa de la propiedad implica la separación en relación con los sectores populares, que son vistos como amenazas potenciales a la propiedad y a la seguridad.[49]

Como ha señalado Beatriz González Stephan[50], la invención del ciudadano requiere la invención de Otro, uno que representa por oposición y contraste todo lo que la ciudadanía no-es. Este no-ciudadano es frente al ser-individuo-ciudadano lo opuesto a la civilidad, a la sociedad civil, a la civilización y, por tanto, pertenece al reino de lo bárbaro y de lo primitivo. Y en palabras de Santiago Castro-Gómez, tanto la civilización como la barbarie son mucho más que representaciones mentales, "Son imaginarios que poseen una materialidad concreta, en el sentido de que se hallan anclados en sistemas abstractos de carácter disciplinario como la escuela, la ley, el Estado, las cárceles, los hospitales y las ciencias sociales".[51]

Veamos, por ejemplo, cómo en la Constitución de Venezuela de 1839 solo son ciudadanos aquellos varones casados, con una edad mayor a 25 años, que no sean analfabetos, que sean propietarios y

49 Edgardo Lander. "Neoliberalismo, sociedad civil y democracia. Ensayos sobre América Latina y Venezuela", Universidad Central de Venezuela, Consejo de desarrollo científico y humanístico, Caracas: 2000, p. 139.

50 Beatriz González Stephan. "The teaching machine for the wild citizen", en: *The latin american subaltern studies readers*, Duke University Press, Durham: 2001.

51 Santiago Castro-Gómez. "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro", en: Edgardo Lander: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, FACES – UCV, Caracas: 2000, p. 211.

con alguna profesión que produzca ingresos no menores a cuatrocientos pesos anuales:

> La adquisición de la ciudadanía es, entonces, un tamiz por el que solo pasarán aquellas personas cuyo perfil se ajuste al tipo de sujeto requerido por el proyecto de la modernidad: varón, blanco, padre de familia, católico, propietario, letrado y heterosexual. Los individuos que no cumplen estos requisitos (mujeres, sirvientes, locos, analfabetos, negros, herejes, esclavos, indios, homosexuales, disidentes, quedarán por fuera de la "ciudad letrada", recluidos en el ámbito de la ilegalidad, sometidos al castigo y la terapia por parte de la misma ley que los excluye.[52]

El Estado moderno/colonial en su momento neoliberal –instrumento de dominio a partir del principio metafísico que justifica su existencia: el individuo-ciudadano–, deviene en un mecanismo de desagregación, de ruptura de todo vínculo y de toda relación. Si bien la única relación válida es la que da origen a la ciudadanía, esta es la ley. Una ley que en su constitución declara en la ilegalidad a la mayoría de habitantes del planeta, pero los invita a ser incluidos; una ley que es emanación de la razón y, por tanto, del ser.

Es fundamental señalar cómo aquí se articulan ley y verdad, derecho y razón; cómo esto constituye lo que Boaventura de Sousa Santos llama la cartografía moderna dual:

> ... una cartografía legal y una cartografía epistemológica. El otro lado de la línea abismal es el reino del más allá de la legalidad y la ilegalidad (sin ley), de más allá de la verdad y la falsedad (creencias, idolatría y magia incomprensible). Juntas, estas formas de negación radical resultan en una ausencia radical, la ausencia de humanidad, la sub-humanidad moderna. La exclusión es así radical y no existente, como sub-humanos no son candidatos concebibles de inclusión social. La humanidad moderna no es concebible

52 *Ibidem*, p. 207.

sin la sub-humanidad, es un sacrificio, ahí se encuentra la condición de afirmación de esa otra parte de la humanidad la cual se considera a sí misma como universal.[53]

Por esta razón, la búsqueda por la superación de la dominación/explotación debe transitar por la construcción de un Estado descolonial transmoderno[54], un Estado que no ha de partir de un principio metafísico, sino, siguiendo a Enrique Dussel, de un principio ético, es decir, que no ocluya las relaciones, las niegue o las "excluya".

La introducción de dicho principio ético hace del Estado no el espacio-tiempo donde se administran los derechos individuales, sino donde se administran las relaciones. La ética es un asunto de relaciones y no precisamente de relaciones entre individuos (lo que sería un momento segundo en la metafísica de la filosofía política moderno/colonial), sino de relaciones entre sujetos.

La categoría sujeto, a diferencia de la categoría individuo, no se refiere a un ente autónomo, autogenerado y autocontenido, sino a un agente, a la concreción simbólico-material de múltiples relaciones. El sujeto, entendido de esta manera, no es autonomía sino relación, es responsabilidad ética por el otro en cuanto Otro; por lo tanto, la vía para la construcción de un Estado más allá del horizonte moderno/colonial no es el encuentro entre individuos, sino el diálogo intersubjetivo, que es diálogo sustancial. Para lograr esto, los caminos se han de trazar desde los lugares de enunciación de aquellos que han sobrevivido a la lógica totalizante y a la dictadura de la

---

53 Boaventura de Sousa Santos. "Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes", en: Heriberto Cairo y Ramón Grosfoguel, *Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa*. Iepala Editorial, Madrid: 2010, pp. 106-107.

54 Ramón Grosfoguel. "Decolonizing political-economy and post-colonial studies: transmodernity, border thinking and global coloniality", en: Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado Torres y José David Saldívar, *Unsettling postcoloniality: coloniality, transmodernity and border thinking*. Duke University Press.

categoría individuo. Sin embargo, el sujeto todavía puede sentirse amarrado a concepciones individuales e individualizantes, por lo tanto, la invitación es a ir más allá, a mirar opciones otras.

En tal sentido, el *Chacha-Warmi*, la sagrada dualidad aymara, nos invita a pensar de formas otras. En el mundo aymara, el Uno existe incompleto, solo llega a completarse en presencia del Otro. El Dos, en cuanto dualidad, se ve expresado en la complementariedad de género y se concreta en el matrimonio. El *Chacha-Warmi* es relación, es vínculo y pone en relieve la corresponsabilidad, permitiendo pensar la sociedad más allá del individuo.

Superar la lógica de la Colonialidad en el marco de las relaciones que tienen lugar en el seno del Estado-Nación implica necesariamente hacer a un lado la retórica de la Modernidad, para ello debemos explorar sus límites, las voces que han quedado al margen de lo decible y lo pensable, en las fronteras de lo posible.

Para construir marcos-otros de relaciones, no entre individuos sino entre sujetos, hemos de plantearnos las dificultades que, como enunciados, presentan las políticas públicas en cuanto tienen como punto de partida la "inclusión" de aquellos que han sido "excluidos" como individuos y no como sujetos.

La retórica de la inclusión. El "excluido" y la lógica de la exclusión

El intelectual palestino Edward Said[55] nos habla de cómo el orientalismo surge como mecanismo de representación usado por Occidente para crear la imagen del Oriente. En el contexto, la sociología se constituye la disciplina para el estudio de la sociedad (occidental), la antropología para los otros: bárbaros, primero, y tercer mundo, después; el orientalismo (principalmente en la tradición de los colonialismos británico y francés) pone su mirada en las llamadas civilizaciones del Oriente. El orientalismo:

55 Edward Said. *Orientalismo*, Ediciones de bolsillo, España: 2006.

> … es una forma extrema de realismo; es una manera habitual de tratar cuestiones, objetos, cualidades y regiones supuestamente orientales; los que lo emplean quieren designar, nombrar, indicar y fijar aquello de lo que están hablando con una palabra o una frase. Se considera entonces que esa palabra, o esa frase, ha adquirido una cierta realidad o que simplemente es la realidad. Desde un punto de vista retórico, el orientalismo es absolutamente anatómico y enumerativo; utilizar su vocabulario es comprometerse a particularizar y dividir las realidades de Oriente en partes manejables (...) El orientalismo se fundamenta en la exterioridad, es decir, en el hecho de que el orientalista, poeta o erudito, hace hablar a Oriente, lo describe, y ofrece abiertamente sus misterios a Occidente, porque Oriente solo le preocupa en tanto que causa primera de lo que expone (…) El producto principal de esta exterioridad es, por supuesto, la representación (...) [Porque] Otra de las razones que me llevan a insistir en la idea de la exterioridad es mi necesidad de aclarar, al referirnos al discurso cultural y al intercambio dentro de una cultura, que lo que comúnmente circula por ella no es "la verdad", sino sus representaciones.[56]

El mecanismo epistemológico que hace posible esta diferenciación entre Occidente –como el adentro– y el Oriente –como el afuera–, no es más que la colonización del tiempo y del espacio. Mecanismo mediante el cual el bárbaro, aquel que se encuentra fuera de los límites espaciales de la totalidad, es convertido en primitivo al ser ubicado fuera de los límites temporales de dicha totalidad. En este sentido, los otros de la antropología son bárbaros/primitivos de segundo orden, en relación con los bárbaros/primitivos del orientalismo.

---

56 *Ibidem,* pp. 44-45.

El antropólogo venezolano Fernando Coronil[57] contrapone al orientalismo de Said[58] el occidentalismo como mecanismo de autorrepresentación de Occidente. El occidentalismo es –para Coronil– la condición de posibilidad del orientalismo; no hay imagen del Oriente sin una autoimagen de Occidente. La relación entre orientalismo y occidentalismo es especular, en el sentido en que uno es el reflejo opuesto del otro. Para Coronil el occidentalismo es el término

> … con el que designó la relación entre la concepción implícita de Occidente y sus representaciones de las sociedades no occidentales. Esta perspectiva no supone invertir el centro del análisis de Oriente a Occidente, del Otro al Yo. Lo que intenta, al guiar nuestro entendimiento hacia la naturaleza relacional de las representaciones de colectividades humanas, es sacar a la luz su génesis en relaciones de poder asimétricas, que incluyen el poder para velar su génesis en la desigualdad, cortar sus conexiones históricas y, por tanto, presentar como atributos internos e independientes de entidades cerradas en sí mismas lo que son en realidad resultados históricos de pueblos relacionados entre sí.[59]

Al mismo tiempo nos indica:

> El occidentalismo, tal como lo defino, no es por tanto, el reverso del orientalismo, sino su condición de posibilidad de existencia (…) De esta forma, el occidentalismo es la expresión de una relación constitutiva entre representaciones occidentales de la diferencia cultural y el predominio global de Occidente. Plantear un

57 Fernando Coronil. "Beyond occidentalism: Toward nonimperial geohistorical categories", en: *Cultural anthropology,* vol. 11, n.º 1: 1996, pp. 52-87.

58 Edward Said. *Orientalismo,* Ediciones de bolsillo, España: 2006.

59 Fernando Coronil. *El Estado mágico: naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*. Venezuela: Nueva Sociedad. Consejo de desarrollo científico y humanístico, Universidad Central de Venezuela: 2002, p. 16.

> reto al occidentalismo demanda desbancarlo como modo de representación que produce concepciones polarizadas y jerárquicas de Occidente y sus Otros, y hace de esas concepciones figuras centrales en los recuentos de las historias globales y locales mediante una serie de operaciones: la desagregación de sus historias relacionales; la conversión de la diferencia en jerarquía, la naturalización de esas representaciones; y, por tanto, la intervención aun sin intención, en la reproducción de relaciones asimétricas de poder.[60]

La Modernidad, vista desde su lado oscuro, permite afirmar que el eje que articula las representaciones de Occidente sobre sí mismo, sobre el resto, no es otro que la Colonialidad. Sin la Colonialidad no puede entenderse cómo la Modernidad se constituye en opción hegemónica, ni cómo, por ende, Occidente llegó a construir las representaciones del resto, elaborando jerarquías y condenando a este a la inferioridad y la barbarie.

En este sentido, Modernidad-occidentalismo es la cara luminosa de un modelo civilizatorio cuyo lado oscuro, aquel que emerge cuando apagamos los reflectores que nos encandilan, es la Colonialidad-orientalismo. Occidente es el lugar de la Modernidad, mientras que Oriente es uno de los lugares donde la Modernidad muestra su cara colonial-imperial.

El par Modernidad/Colonialidad junto con el par Occidente/Oriente, al igual que la relación Civilización/Barbarie, constituyen el fundamento del conjunto complejo de relaciones-representaciones del actual modelo civilizatorio y son cruciales para entender el aparato de enunciación del discurso de la inclusión como discurso social.

Dicho esto, puede comenzar a develarse cómo la relación entre occidentalismo/orientalismo e inclusión/exclusión es proporcional. Esto es, que la inclusión es el deber civilizatorio de Occidente, mientras la exclusión es el lugar que habita el Oriente, el bárbaro,

60 *Ibidem*, p. 16.

aquel que sigue los valores de la civilización y, por tanto, no puede ser aún ciudadano. Ser excluido implica ser representado como carente de las facultades que garantizan el despliegue de la "naturaleza humana", despliegue que solo es posible en Occidente como inclusión.

En el centro de ambas dicotomías se encuentra la escisión ontológica que sirve de base para la separación entre sujeto y objeto. Mientras la civilización y sus emisarios son agentes de un proceso de inclusión, el Oriente bárbaro es actor de dicho proceso, es decir, debe cumplir el rol que le ha sido asignado por la agencia civilizatoria de la sociedad occidental. De igual manera, el excluido es objeto de las políticas de inclusión.

Lo más importante del orientalismo como mecanismo de representación del Oriente deviene del poder de Occidente no solo para imponer a los occidentales una definición de un Oriente salvaje, despótico y naturalmente antidemocrático, sino que, dada su eficacia, Occidente es capaz de lograr que los "orientales" se piensen a sí mismos como los ha definido el mundo occidental. Quien tiene el poder para decirme quién soy también tiene el poder para hacerme creer que lo que él dice que soy es lo que soy, y aquí radica uno de los éxitos del eurocentrismo, el americanismo, en fin, del occidentalismo.

Las políticas de inclusión no superan la retórica de la misión civilizatoria ya que, de momento, el orden del discurso que las hace posibles, cabalgando sobre las nociones de "buena vida" heredadas del *Welfare State* (Estado de Bienestar), y que en el caso venezolano son potenciadas por la magia omnipotente del petro-Estado, ha hecho imposible parar la carreta y detenerse a mirar el paisaje de contradicciones, tales como insistir en la educación-escuela como forma de ascenso social sin preguntarnos a qué lugar es aquel al que se quiere ascender, quiénes son aquellos que quedan abajo, o si cabremos todos arriba.

En orden a sustentar esta última afirmación, remitámonos a la vigésimo segunda edición del *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* (versión *web*), en la cual se señala que: inclusión proviene del latín *inclusio*, es decir, la "Acción y efecto de incluir";

mientras la palabra "incluir"[61], del latín *includere*, se define como "Poner algo dentro de otra cosa o dentro de sus límites".

Al recordar la definición de totalidad trabajada por Dussel[62], se encuentra que esta, en cuanto horizonte de sentido o frontera ontológica de la existencia, juega el papel de metadiscurso o de espacio gramatical que define las reglas de enunciación desde su interior. Esto significa que "incluir" no es más que traer al que está fuera de los límites de la *polis* e insertarlo en el proyecto de *cosmopolis*[63], promovido por la Modernidad. Vale decir que la palabra inclusión se erige bajo mecanismos epistemológicos que enmascaran su racismo.

El racismo oculto en la dicotomía incluido/excluido es aquel presente en la voz de quien incluye (cristianización/evangelización, civilización, modernización, progreso, desarrollo). Quien incluye es quien ya está adentro y desde el interior presume que el Otro está en un afuera absoluto; lo que no ve quien incluye es que aquel que es incluido ha estado dentro desde siempre, pero en condiciones desiguales; por lo tanto, incluirlo es reconquistarlo.

La relación entre el "incluido" y el "excluido" es una relación de poder en la que quien está adentro es el agente. Lo que sostenemos es que la "exclusión", al igual que "Oriente", la "pobreza" y el "desarrollo", es una invención, un dispositivo discursivo que permite la estructuración de cierto régimen de representación; son el resultado de una opción cultural:

> La idea de opción pretende destacar simplemente que no se trata de un resultado inexorable de la dinámica de las leyes de la historia, sino de un producto histórico particular, consecuencia de

61 Ver la página web de la Real Academia de la Lengua Española.

62 Enrique Dussel. *Introducción a la filosofía de la liberación*. Editorial Nueva América, 5.ª edición, Bogotá: 1995.

63 Santiago Castro-Gómez. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá: 2005.

> determinadas condiciones y elecciones políticas, económicas y culturales, que se dieron en la sociedad occidental en una forma que no encuentra paralelo en ninguna otra cultura. Esta "opción cultural" no es un hecho puramente valorativo o normativo; la historia de Occidente no es la historia de los valores e ideas abstractas que pugnan entre sí para establecer su hegemonía. Las principales opciones culturales que hoy podemos identificar con lo que llamamos cultura occidental son el producto de un complejo proceso histórico caracterizado por guerras, invasiones, pugnas por el poder, la imposición por la fuerza –desde el poder– de determinadas alternativas culturales y el aplastamiento de otras.[64]

Mediante un ejercicio epistemológico es posible afirmar que la dicotomía inclusión/exclusión, en relación con la Modernidad/totalidad, no se aleja de la forma dicotómica Occidente/Oriente, relación en la cual el lugar de quien incluye es el Occidentalismo. Esto es la representación que Occidente tiene de sí mismo, mientras el lugar de quien es incluido no es más que la del Orientalismo, el lugar de un otro exótico y salvaje que se mantiene fuera de la totalidad. Una totalidad que define su interior en cuanto absoluto (como ser), en cuanto realidad sin paréntesis y el exterior como el vacío, como la ausencia de sentido.

La exterioridad, al ser definida como vacía y carente de sentido, no solo es representada como carente de significación[65] propia, sino

---

64 Edgardo Lander. *Contribución a la crítica del marxismo realmente existente: verdad, ciencia y conocimiento*, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, Universidad Central de Venezuela, Caracas: 1990.

65 Al referirnos al concepto de significación y no de significado, estamos marcando la diferencia entre el proceso de configuración que amalgama a un significante con su significado, y no este último como cara constituyente del signo que toma forma solo en el proceso de significación. Lo que implica afirmar que en el vaciamiento de la exterioridad no solo se extrae el significado, sino que el significante también queda suspendido en el vacío. Esto vendría a concluir que

como falta de dirección y, por lo tanto, carece de movimiento propio y, en consecuencia, no posee voluntad sobre sí misma. Esto tiene como consecuencia una representación del excluido y de la excluida como excepcionalidad, una cualidad que resulta en no-ser completa o absolutamente humana.

Está excepcionalidad –como señala Mendiola– implica las distinciones hecho/derecho y arbitrariedad/norma. Una norma-derecho que en cuanto normatividad supone prescripciones sobre el ser-humano, que deviene en constituyente de la negación formal de todas aquellas formas de ser-estar que quedan fuera, al exterior, excluidos. En tal sentido:

> El habitante de la excepcionalidad no es aquel que está desligado de lo social pasando a conformar un espacio marginal en el sentido literal del término, es decir, al margen de lo social. El sujeto que habita la excepcionalidad es un sujeto, a decir de Agamben, abandonado.[66]

En tal sentido, el discurso de la inclusión emerge como enunciado a través de los dispositivos de enunciación propios de la retórica de la Modernidad y de la lógica de la Colonialidad que la acompaña. Un discurso que está cimentado en las formas del patriarcado y el racismo que, como señala Walter Mignolo[67], han creado las condiciones para la construcción y control de la estructura del conocimiento, expresada tanto desde Dios (cristiano) como desde la Razón y la Verdad.

---

desde la exterioridad carece de agencia significativa, por eso significantes y significados se producen desde adentro.

66 Ignacio Mendiola. "La bio(tanato)política moderna y la producción de disponibilidad", en: *Rastros y rostros de la biopolítica*, Anthropos Editorial, Barcelona: 2009, p. 55.

67 Walter Mignolo. *The darker side of western modernity. Global futures, decolonial options*. Duke University Press. EEUU: 2011.

El discurso de la inclusión es un discurso social en el sentido que indica Marc Angenot: "... los sistemas genéricos, los repertorios tópicos, las reglas de encadenamiento de enunciados que, en una sociedad dada, organizan lo decible –lo narrable y opinable– y aseguran la división del trabajo discursivo"[68]. En él se establecen quiénes son incluidos y, lo más importante, a qué se incluyen.

Lo que en estas líneas se propone no es un intento de negación de los procesos de marginalización, propios de un sistema generador de desigualdades; todo lo contrario, es un llamado que implica la historización de los mecanismos históricos de inclusión. Como lo ha señalado Mahmood Mamdani[69] en *Historicizing power and responses to power: indirect rule and its reform*, esto es, conocer no las formas de "exclusión", sino las formas en las que las poblaciones del mundo han sido incluidas-desposeídas dentro de la trama de jerarquías que constituyen el sistema-mundo capitalista/moderno/colonial en cuanto sistema histórico.

Así, por ejemplo, las políticas de inclusión educativas corren el riesgo de convertirse –por no afirmar que lo son– en una forma de colonialismo interno. Esto en la medida en que la gramática de la totalidad, esa que establece la condición de posibilidad de ciertos enunciados, es la que da la mano a quienes "deciden" ingresar a la educación "superior", pero al mismo tiempo se encuentra presente en aquellos que desde la Universidad, tradicional o de nuevo cuño, deciden validar determinadas formas de conocimiento y excluir otras.

La relación inclusión/exclusión, en su configuración histórica dentro del proyecto de expansión de Modernidad/Colonialidad, implica que quien incluye vive la retórica de la Modernidad mientras que el incluido es víctima de la lógica de la Colonialidad. La falacia de la inclusión es miope frente a la Colonialidad al negar ontológicamente el lugar de exclusión desde la retórica de la Modernidad.

68 Marc Angenot. *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires: 2010, p. 21.

69 Mahmood Mamdani. *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires: 1999.

Dicha miopía oculta que incluir en el marco de la racionalidad/totalidad no es más que reubicar lo Otro dentro de lo mismo.

Quien incluye cosificando al Otro parte de una representación a-histórica del Otro, y así como el orientalismo –como mecanismo de representación– le niega al islam su capacidad transformadora y su existencia como opción histórica, no trasciende la relación epistemológica entre un sujeto –activo– que conoce a un objeto –pasivo– que es conocido. El discurso de la inclusión, como mecanismo de representación del excluido, funciona desde una gramática que niega los procesos de transformación propios de la exterioridad, los esencializa.

Al mismo tiempo, la relación entre quien incluye y aquel que es incluido dentro de la totalidad tiene su fundamentación en la moral cristiana y su principio mesiánico de salvación y rescate como, por ejemplo, el llamado rescate de "nuestras tradiciones", que parte de un principio que esencializa las identidades políticas que se cruzan al interior del Estado-Nación, lo que resulta en la defensa de la "identidad nacional" como reducción de la cultura y la identidad a una cuestión de folclore; invisibilizando que la nación como comunidad imaginada[70] ha sido históricamente el proyecto político de una élite, ocultando que la identidad nacional responde –en cuanto proyecto político– a la identidad política de la élite blanca-criolla que liderizó la construcción del Estado-Nación en América Latina.

Por todo lo anterior, incluir desde la mirada de la totalidad implica negar al Otro, negarle su posibilidad de ser en la medida en que se-es-dentro, se "es" siendo como los de adentro, siendo blanco, heterosexual, cristiano, etc. Se es vistiendo como la "gente" o usando ropa de "vestir"; las mujeres son arreglándose (están dañadas) y quien no tiene títulos hereditarios debe ponerse toga y birrete para adquirirlo.

---

70 Benedict Anderson. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México: 2005.

Póngase como ejemplo la resistencia de algunos estudiantes por utilizar el traje académico de la Universidad Bolivariana de Venezuela y la no negación, tanto de parte de estudiantes como de profesores y autoridades, del acto de grado como ritual de pasaje que, en cuanto narrativa[71], es la concatenación de acciones motivadas por pasiones del querer, del querer-tener-para-ser, pensar luego existir, graduarse-tener-un-título-luego-ser.

De igual manera, podemos señalar el ejemplo que daba el profesor Héctor Soto[72] mientras presidía la Misión Cultura, cuando en un encuentro organizado por la Coordinación Nacional del Programa de Formación de Grado (PFG) –en Estudios Jurídicos de la Universidad Bolivariana de Venezuela, en 2007– contaba la historia de un pescador que ingresa a la Misión Cultura queriendo ser cada vez más y mejor pescador, y termina siendo licenciado en Educación, mención Promoción Cultural, un proceso que se interpreta/comprende dentro de la lógica de la Colonialidad como la muerte del pescador.

El discurso de la inclusión, como hemos dicho, tiene de un lado al sujeto-que-incluye y, por otro, al sujeto/objeto-que-es-incluido; se sustenta en la ficción dentro-fuera y, como en el orientalismo, quien tiene el poder de imponer las definiciones (aquel que se dice a sí mismo incluido) despoja al "excluido" de toda agencia.

Esta desposesión del excluido y la excluida de su carácter de agente se logra a través de un proceso de victimización que lo objetiviza como individuo que no accede a los beneficios de la sociedad "moderna", un proceso de objetivación que se logra a través del uso de instrumentos estadísticos que matematizan las carencias individuales para que luego, una vez transformado en objeto, el "excluido"

71 Paolo Fabbri. *Desde una semiótica de las pasiones que entiende toda narrativa en una concatenación de acciones y pasiones. El giro semiótico*, Editorial Gedisa, Barcelona: 2000.

72 Quien entonces fuera ministro de Cultura de la República Bolivariana de Venezuela (2008-2011).

se convierta en el centro de políticas sociales elaboradas por quienes desde adentro (incluidos) pueden incluirlo.

La democratización de las políticas sociales, sus "objetos" y su planificación, no es suficiente para la superación de los límites que impone el principio de "inclusión" como fundamento de la política. Nos basta con que se asuma que la participación popular es el principio que guía la acción política, ya que mientras los horizontes se mantengan intactos los resultados serán negaciones permanentes del Otro.

Para evitar la negación del otro, implícita en la mirada totalitaria-totalizante de quien incluye, es necesario pasearse por el camino de los "excluidos"[73] y preguntarse, ¿qué es aquello en lo que desean incluirse o qué es aquello a lo queremos incluirlos?, ¿cuáles son los satisfactores que desean para sus necesidades? ¿Será que es la socialización del bienestar que promete el imaginario de progreso la respuesta?; imaginario expresado en tecnologías que emanan del deterioro del planeta (y a través de las cuales, por ejemplo, se incrustan en cristales de silicio las palabras que forman este documento).

¿Es de todo esto de lo que se pierden quienes están fuera, quienes están 'excluidos'? Se pierden de cánones que no han cambiado y racionalidades que no han roto con la lógica de la totalidad que construye desde el interior al excluido como excluido, como exterioridad. ¿Será que el imaginario de la inclusión oculta los procesos de marginalización que ocurren al interior?

Por esto debemos insistir en preguntarnos: ¿Quién incluye? ¿Quién es incluido? ¿Desde dónde y hacia dónde se incluye? Partir

---

73 Quienes no han sido bendecidos con el bienestar del progreso y del desarrollo. Tan solo vale saber que Estados Unidos de Norteamérica consume el 50% de lo que se produce en el mundo, para darse cuenta de que ese "bienestar" que tanto promete el desarrollo no es democratizable.

desde la noción de lugar de enunciación[74] permite ubicar la discusión sobre la inclusión en otro plano, en uno donde incluir significa introducir a los sectores "excluidos" en las bondades de esa maquinaria trituradora de gente llamada Modernidad/Colonialidad; significa vivir la utopía capitalista por otros medios. Y más fundamental aun resulta preguntarse quién es el que habita el mundo en condición de inclusión y cómo se constituye el excluido como tal. La inclusión es un nuevo capítulo en la larga duración de la matriz Colonialidad de poder.

Al hacernos estas preguntas, reconocemos que quienes son conceptualizados como "excluidos" han estado dentro de la totalidad desde su inicio –hace unos 500 años, aproximadamente– y coinciden con aquellos a los que Frantz Fanon llamó *Los condenados de la tierra*[75]; no son el afuera de la Modernidad ni su consecuencia, son su cara oculta, son/somos parte constitutiva de la Modernidad desde la Colonialidad; Modernidad y Colonialidad: dos caras de la misma moneda, la Modernidad de una parte del mundo se sustenta en la Colonialidad del resto.

Poner el debate en clave enunciativa permite recalcar lo que ha venido planteando Walter Mignolo a lo largo de sus trabajos desde los años noventa del siglo pasado. De lo que se trata no es de cambiar los temas de conversación, sino de modificar los términos de la misma. La descolonización no es un proyecto paradigmático, es un compromiso con una ruptura del sintagma de la Modernidad/Colonialidad.

Reconocer en los llamados 'excluidos' a los condenados de la tierra, de Fanon, es –de la mano de Maldonado-Torres[76]– realizar la deconstrucción de la lógica amo-esclavo. Para Hegel, el amo se constituye frente al esclavo, mientras que el esclavo se constituye

---

74 Walter Mignolo. *The darker side of the renaissance: literacy, territoriality, and colonization*. University of Michigan, EEUU: 2003.

75 Frantz Fanon. *Los condenados de la tierra,* Colectivo Editorial Último Recurso, Rosario, Argentina: 2007.

76 Nelson Maldonado-Torres. *Against war: views from the underside of modernity,* Duke University Press: 2008.

frente al objeto que produce, pues para Fanon, en *Piel negra, máscaras blancas*[77], el esclavo se constituye frente al amo en la socio-génesis, no en la ontogénesis o en la filogénesis. Es frente al amo que quienes –como diría Jean Price-Mars– buscan afirmar su ser prefieren ser franceses de color, que negros en Haití. Frente a los deseos del amo están los deseos de ser-humano del esclavo; frente a los deseos del que habita en la condición del ser, en la condición de inclusión, están los deseos de dejar-de-no-ser de los que habitan la condición de exclusión, es decir, la condición del no-ser.

El truco está en que para ser hay que ser como el amo, por lo que la relación de servidumbre queda proyectada en el tiempo; e igual pasa con la condición de exclusión: para trascenderla hay que ser-como, esto es, parecerse al que habita la condición de inclusión, la del amo. Pero, como ya sabemos, los derechos del amo no son socializables, son privilegios.

Al colocar la dicotomía inclusión/exclusión y su relación con la dicotomía dentro/fuera, o la dicotomía interior/exterior, en clave descolonizadora, queda evidenciado cómo los caminos son distintos y complejos. El camino para la construcción de un mundo más allá de la Modernidad/Colonialidad no puede ser el de la inclusión, tal como la hemos descrito en estas líneas; debe tomar el camino de la solidaridad entre las múltiples luchas, nunca el de la reducción de las luchas a un único y determinante camino. Solidaridad en la lucha implica acompañar al indígena, al negro/a, a la mujer, al homosexual, al niño/a, en sus luchas sin tener que convertirse en indígena, negro/a, mujer, homosexual o niño/a.

La actual situación del planeta, en la que cada día es más evidente que todas las formas de vida han sido puestas en riesgo, producto del cambio climático, hace necesario negar todo proceso de inclusión en cuanto este signifique la inserción, ficticia siempre, al interior de la totalidad.

77 Frantz Fanon. *Piel negra, máscaras blancas*, Ediciones AKAL, Madrid: 2009.

Así, la DESTRUCCIÓN del Estado-nacional-moderno-colonial debe transitar por una discusión profunda acerca de qué entendemos por inclusión. En este sentido, una reflexión etnográfica, antropológica, filosófica, política, pedagógica, etc., que permita hacer una aproximación a las reglas de producción de significados que establecen los límites de la inclusión, en cuanto lugar de enunciación que encubre la Colonialidad.

Reflexión que resulta fundamental en pro de incursionar en proyectos basados en principios interculturales que permitan la germinación de procesos transculturales[78], procesos que trascienden la lógica de la totalidad, que desde la Transducción entendida como "el conjunto de procesos de (re)significación mediante el cual una cultura, un grupo étnico, transforma los sentidos que se centrifugan alrededor de esta en otros sentidos, sentidos-otros"[79], para avanzar hacia procesos que concreten la Transculturalidad como el establecimiento de "diálogos y prácticas articulatorias" con aquellos conocimientos que fueron excluidos del mapa moderno de los epistemes

78 Transcultural es la acepción antropológica del abogado cubano hecho etnólogo, Fernando Ortiz, quien acuña el término "Transculturación" en oposición a la noción de "Aculturación", proveniente de la antropología norteamericana. Para Ortiz, "transculturación" expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra porque este no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz angloamericana "aculturación", sino que el proceso implica también, necesariamente, la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial deculturación y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse "neoculturación". Fernando Ortiz. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1991.

79 José Romero-Losacco. "Acculturation, transculturation and colonial difference: transduction; a semiotic-epistemic possibility of resistance", ponencia presentada en el Simposio Internacional de Semiótica de la Cultura, Universidad Normal de Nanjing, China: 2008.

por haberlos considerado "míticos", "orgánicos", "supersticiosos" y "prerracionales". [80]

Inclusión social. Reconocimiento y marginalidad

El discurso moderno/colonial de la inclusión/exclusión, justificado desde una sociedad atomizada desde su autodefinición por la categoría individuo, garantiza la reproducción de una lógica de las relaciones sociales formulada de forma instrumental. Mientras la posibilidad de un Estado-Descolonizado está en partir de una perspectiva de la relación, en la que –como ya se ha dicho– el ente es desplazado por el agente, donde lo continuo-discontinuo forma parte de una hermenéutica de la relación.

Visto así, hay dos escalas paradigmáticas en el discurso de la inclusión. La que corresponde a lo que el marxismo llamó las condiciones objetivas, referidas aquí como las condiciones materiales para la reproducción de la vida. En este plano, la inclusión ha de ser sustituida por el reconocimiento; debemos partir no del principio liberal de igualdad de oportunidades, ya que a iguales oportunidades se le oponen condiciones desiguales. De tal forma que, para acortar las distancias entre condiciones y oportunidades, las políticas sociales deben partir de las condiciones; de lo contrario, al brindar solo oportunidades deja las posibilidades en manos del mercado.

Mientras la inclusión se centra en brindar oportunidades, el reconocimiento se centra en brindar las condiciones. Esto significa darse cuenta de que el despliegue de las potencialidades de las personas varía según sus condiciones y estas son siempre sociales, por lo tanto, el principio de reconocimiento como alternativa al de

80 Santiago Castro-Gómez. "Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes", en: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá: 2007.

inclusión resulta primordial para la reconstitución del sujeto y para hacer frente a la dictadura neoliberal del individuo.

Ahora bien, de lo que se trata no es de universales abstractos; por ello, cuando hablamos de brindar las condiciones debemos preguntarnos las condiciones para qué. ¿Serán acaso, como pretendió el socialismo real, las condiciones para vivir la sociedad de la abundancia prometida por el capitalismo, pero por otras vías?

Lo trascendente de este giro en la concepción de los principios ontológicos de las políticas sociales radica en poder generar programas sociales que, alejados del reino del mercado, se enfoquen en el ser humano en cuanto ser social. Si se trata de política universitaria y de democratización del ingreso a las universidades, por ejemplo, reconocer pasa por dar cuenta de las potencialidades de los bachilleres en cuanto resultado de un sistema educativo, como digno ejemplo de la sociedad moderno/colonial; un sistema educativo justificado por el imaginario de la ascensión social y por la lógica de invertir-menos-ganar-más, traducida en la frase trabajar menos y ganar más.

En tal sentido, no se trata solo de brindar las oportunidades sino de garantizar las condiciones objetivas y subjetivas. Por ejemplo, no basta con garantizar cupos universitarios, se debe hacer frente al reto de bachilleres con serios problemas de lectoescritura y matemáticas, con todas las consecuencias cognitivas que devienen de estos. Reconocer estas condiciones implica generar políticas que apunten a transformar dichas dificultades.

Por otro lado, en el plano de las subjetividades se requiere una ruptura semiótica con la totalidad, una ruptura que desde los bordes figure los caminos no totalizantes que hemos de seguir; para esto resulta fundamental la transducción[81] del Estado y las relaciones sociales que lo habitan, lo que implica construir una semiosis-otra que supere los procesos de traducción que dieron origen al Estado-Nación.

81 Romero (2008).

De lo que hablo es de contribuir con procesos de ruptura epistemológica, a través de los cuales el poder de "explicación de la realidad" y la eficacia simbólica que han detentado las concepciones seculares sobre "El Mundo" dejen de tener sentido. Solo cuando "El Mundo" deje de tener sentido, sentidos-otros serán posibles. Para esto, el movimiento epistémico hacia una semiosis decolonial no solo como herramienta para la investigación, sino como estrategia metodológica para acceder a los procesos perceptivos en cuanto ejercicio hermenéutico, es fundamental para develar los múltiples recortes de lo real, que constituyen la realidad como construcción social y la Modernidad/Colonialidad como un horizonte civilizatorio que ha de trascenderse.

Sociedades como las tojolabales del sur de México tienen mucho que enseñarnos. En estas comunidades el individuo no existe; en lengua tojolabal resulta imposible individualizar las responsabilidades. Por ejemplo, como ha señalado Lenkersdorf [82](2009), la forma tojolabal que corresponde con la expresión en español "uno de nosotros cometió un delito" es "nosotros cometimos un delito"; de este modo, para el tojolabal la responsabilidad es corresponsabilidad, no es cosa de un individuo sino de todos.

La expresión tojolabal correspondiente al español "yo te dije" debe expresarse como "yo dije, tú escuchaste". En español la relación gramatical se produce entre un individuo (yo) que habla y un objeto (te) que escucha, mientras que en el tojolabal se expresa la relación entre un sujeto que habla y otro que escucha, lo cual representa un principio de complementariedad: uno donde el que habla necesita del otro que escucha; es una relación de comunicación y no el monólogo del logos moderno/colonial que, autocomprendido como lengua universal, solo se escucha a sí mismo y despoja a todos los demás del derecho al habla.

82 Carlos Lenkersdorf. "Filosofía tojolabal", en: Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe* y "*latino*" *[1300-2000]*: 2009.

Por ejemplo, para que el Estado Social de Derecho y de Justicia –definido en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela– se constituya en un Estado más allá de las formas moderno/coloniales, es necesaria la supresión de la categoría individuo como principio metafísico de interpretación. Sin embargo, atreverse a pensar una sociedad sin individuos resultará desconcertante para quienes se lo propongan; devendrá en momento existencial en cuanto momento de agonía.

El exorcismo del individuo de nuestra consciencia será un parto que implique la reexistencia como el punto de partida para un sistema histórico menos desigual y en el cual la vida no se encuentre amenazada. Una revolución epistémica se hace urgente más que necesaria.

En pro de presentar formas alternativas de estructurar el análisis de las políticas sociales y, a partir de allí, atreverse a soñar con una sociedad distinta y a elaborar tanto políticas sociales para la descolonización como la descolonización de las políticas sociales, apuntando así a la estructuración de miradas heterárquicas[83] que permitan abordar las causas de la desigualdad con perspectiva utopística[84] y teniendo presente la factibilidad de la política.

Teniendo como principio que toda política debe ser ante todo factible y entendiendo que el actual modelo civilizatorio es social y simbólicamente efectivo, hacemos conscientes las limitaciones subjetivas y objetivas a la hora de poner en marcha estrategias para su superación. Las constricciones de la economía global y las "necesidades" de consumidores, que a la vez son electores, hacen de este reto una empresa inconmensurable; sin embargo, para trascenderlo debemos estar atentos a las formas en las que las políticas elaboradas desde un Estado para su transformación reproducen las lógicas que se pretenden trascender.

83 Kyriakos Kontopoulos. *The logics of social structure,* Cambridge University Press, New York: 1993.

84 Immanuel Wallerstein. *Utopística o las opciones históricas del siglo XXI,* Siglo XXI Editores, México: 2003.

Esto significa estar atentos a que los límites del discurso de la inclusión radican en que este es un nuevo capítulo del discurso del desarrollo. Inclusión y Desarrollo son palabras-conceptos correspondientes a dos momentos distintos del siglo XX.

Mientras el desarrollo es un concepto atado al Estado y al momento desarrollista amparado en las políticas keynesianas, la inclusión deviene del momento en que el keynesianismo cae en desgracia, del avance de las políticas neoliberales y de la sociedad de mercado. Si en la era clásica del desarrollo (1945-1970) el objetivo era salir del atraso, es decir, el desarrollo tenía una definición temporal, en la era de la inclusión el objetivo es el despliegue del mercado, esto es, ya no un horizonte temporal sino espacial.

Por lo tanto, y en pro de lograr trascender tanto el discurso del desarrollo como el discurso de la inclusión, en las próximas páginas daremos un paseo que nos llevará a explorar lo que significó para el régimen discursivo –orientado desde nociones como pobreza y subdesarrollo– la aparición del excluido como sujeto de las políticas de Estado.

CAPÍTULO III

COLONIALIDAD DEL SER, DESARROLLO Y MODERNIDAD

Hay palabras suaves, palabras que sirven para calmar el corazón y otras que hieren. Hay palabras que emocionan a un pueblo y cambian el mundo. Y hay, por otro lado, palabras que son veneno, palabras que se infiltran en la sangre como una droga, pervierten el deseo y oscurecen el juicio. "Desarrollo" es una de esas palabras.

SERGE LATOUCHE

SOBREVIVIR AL DESARROLLO. DE LA DESCOLONIZACIÓN DEL IMAGINARIO ECONÓMICO A LA CONSTRUCCIÓN DE UNA SOCIEDAD ALTERNATIVA

La primera tarea del filósofo es destruir las filosofías preexistentes, para poder quedar en el silencio, silencio que le permitirá estar en condiciones de escuchar la voz del Otro que irrumpe desde la exterioridad. El filósofo, en América Latina, debe comenzar por ser discípulo del pueblo oprimido latinoamericano. En la medida en que se compromete, aprenderá a pensar verdaderamente. Si el filósofo comprometido es perseguido, solo entonces sabe lo que es la persecución; toma conciencia del sentido de la persecución en la lógica de la alteridad. Si no es perseguido no puede pensar este tema nunca.

ENRIQUE DUSELL (1995)

Hoy en el mundo abundan las razones para, al menos, poner en el banco de los acusados tanto al Estado Benefactor como al Mercado Benefactor. En Grecia (también en España, Italia y Portugal) vemos cómo anclan rodillas en el suelo para soportar el peso de un modelo civilizatorio que requiere de sacrificios, presentados bajo la rúbrica de ajustes necesarios. Un momento en el que los indignados europeos se parecen cada vez más a los dignos piqueteros en la Argentina, un mundo que muestra la cara más feroz del régimen internacional y en el que se prenden las alertas ecológicas, un momento en el que el debate sobre las alternativas se hace más apremiante.

Una urgencia que se pone de manifiesto cada vez que intentamos proclamar algún modelo alternativo, fraguado en la herrería del actual patrón civilizatorio, tejido en las paradojas de la tierra prometida por el capitalismo y la Modernidad/Colonialidad, en la utópica sociedad de la abundancia. Un debate en el que ha dominado, tanto entre las derechas como las izquierdas, el imaginario del desarrollo y su corolario, la fe en las soluciones tecnológicas futuras a todos los daños colaterales del presente.

En América Latina esta coyuntura se encuentra caracterizada por autodenominados procesos de cambio o revoluciones, los cuales tienen lugar tras la realización de sendos procesos constituyentes como los de Bolivia, Ecuador y Venezuela; procesos de refundación de los Estados en pro de tirar de las riendas del corcel neoliberal, teniendo como protagonistas (en mayor o menor medida, según el caso) a los movimientos sociales que ocuparon el lugar dejado por los partidos políticos tras el triunfo del imaginario neoliberal y su idea del Estado Mínimo.

En el caso específico de Venezuela, tras el golpe de Estado en abril de 2002 y el llamado "paro petrolero" en diciembre-febrero de 2002-2003[85], junto a la configuración del llamado Primer Plan

85 Los años 2002 y 2003 fueron los más conflictivos dentro de la llamada Revolución Bolivariana. El resultado de haber sobrevivido a un golpe de Estado y al sabotaje de la industria petrolera resultó en el

Socialista de la Nación, el Plan Nacional Simón Bolívar, se configura un horizonte (al menos desde el Poder Ejecutivo) en el que el país se perfilaría como una potencia energética, con el fin de garantizar la "mayor suma de felicidad social".

En tal sentido, la política de profundización del modelo del petro-Estado, ese que Fernando Coronil[86] llamó el Estado Mágico, uno que crea realidades de la nada, se ve justificado por múltiples vías. El argumento político traza el camino del rescate de la soberanía como forma de oponerse a las intervenciones del capitalismo llamado transnacional[87]. Al mismo tiempo, dicha política se sostiene desde un argumento ético, uno que se funda frente a la injusticia y miseria a la que son condenados miles y millones de personas tras siglos de explotación y, más recientemente, tras las consecuencias atroces de las políticas neoliberales; un argumento que tiene como

---

fortalecimiento político del presidente Hugo Chávez; con ello se iniciaría un proceso de creación de políticas sociales llamadas Misiones y esculpidas a través del músculo de Petróleos de Venezuela.

86 Fernando Coronil. *El Estado mágico: naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela,* Venezuela, Nueva Sociedad, Consejo de desarrollo científico y humanístico, Universidad Central de Venezuela: 2002.

87 Vale señalar que: 1) el capitalismo siempre ha sido transnacional, 2) la soberanía ha sido un concepto históricamente útil a la movilidad de los capitales; esto es así desde la fundación del sistema interestatal global tras la Paz de Westfalia. Immanuel Wallerstein. *El moderno Sistema Mundial III: la segunda era de gran expansión de la economía-mundo capitalista, 1730-1850,* Siglo XXI Editores, México: 2004. Immanuel Wallerstein. *El moderno Sistema Mundial I: agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI,* Siglo XXI Editores, México: 2005. Immanuel Wallerstein. *Capitalismo histórico,* Siglo XXI Editores, México: 2006. Immanuel Wallerstein. *El moderno Sistema Mundial II: el mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750,* Siglo XXI Editores, México: 2007. Immanuel Wallerstein. *The modern World-System IV. Centrist liberalism triumphant, 1789-1914,* University Press California, Berkeley.

eje central la profundización del modelo petrolero para garantizar la obtención de recursos, que son trasferidos al pueblo a través de políticas de inversión social definidas como Misiones.

El presente capítulo tiene la intención de posarse sobre el argumento ético, plantear sus dificultades y limitaciones para tratar de emprender la marcha hacia una sociedad más allá del modelo civilizatorio imperante. Para ello es necesario comprender que dicho argumento se esgrime ondeando el estandarte del desarrollo de las fuerzas productivas (o qué otra cosa significa ser una potencia energética), pero a la vez debe hacerse visible que esto se plantea como parte de la transición a eso que han llamado el Socialismo del siglo XXI.

Por lo tanto, además, resulta imperativo desglosar que estamos entendiendo por desarrollo el significado histórico del término y sus implicaciones éticas, entendiendo por ética no la reducción occidental que limita la ética a las relaciones entre las personas de manera sincrónica, sino una versión ampliada que incluye las relaciones con las generaciones futuras y las relaciones con la llamada naturaleza. Para ello iniciaremos el periplo argumentando que:

1) la era del desarrollo forma parte de un nuevo capítulo en el despliegue de la Colonialidad.

2) que el desarrollismo no culminó con el triunfo del liberalismo, mas esto significó su mayor naturalización tras la imposición del llamado "fin de la historia".

3) que las transformaciones emprendidas en Estados como Bolivia, Ecuador y Venezuela, se encuentran en medio de paradojas[88] entre el desarrollo, la descolonización y los derechos de la naturaleza.

4) que las políticas de inclusión social en Venezuela han contribuido a cimentar aún más el imaginario del desarrollo.

88 Estas paradojas han sido denominadas por Álvaro García Linera, vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia, como tensiones creativas, condiciones de posibilidad para ir más allá de las tradicionales recetas y paquetes de tecnología social.

5) la necesidad urgente de –en un marco de legitimación democrático-electoral– introducir en la opinión pública la discusión sobre los problemas del desarrollo.

Modernidad y desarrollo.
Colonialidad del ser en la era del desarrollo

La noción de Colonialidad del poder fue introducida por primera vez en 1991-1992 por el sociólogo peruano Aníbal Quijano, con el texto titulado *Colonialidad y modernidad/racionalidad*[89], y en el texto *La americanidad como concepto o la América en el moderno sistema mundial*, que escribiera junto con Immanuel Wallerstein.

Dicho concepto surge en el marco de los debates en torno a las celebraciones del quinto centenario de la llegada de Colón a lo que luego serían tierras americanas, y en un contexto donde se imponía con fuerza la tesis del fin de la historia tras la caída del muro de Berlín.

De esta manera, Quijano sentaría las bases para lo que se conformaría, posteriormente, como la perspectiva Modernidad/Colonialidad o la opción decolonial; por tanto, detengámonos un momento en esbozar los elementos claves de dicha perspectiva en pro de abrazar la noción de Colonialidad del ser y sus implicaciones tanto en lo que Arturo Escobar (2007) llama el "discurso del desarrollo", como en las actuales políticas sociales llamadas "de inclusión".

Tradicionalmente, como ya se ha dicho, cuando se plantea la discusión sobre la Modernidad, tanto entre sus detractores como entre sus defensores encontramos un grupo de corifeos que hegemonizan la discusión desde críticas al llamado fracaso de la razón moderna (posmodernos) o de las llamadas posturas subalternas (poscoloniales), o desde el llamado al consenso, aquel que explica

89 Aníbal Quijano "Coloniality and modernity/rationality". *Cultural Studies*, 2007, 21: 2, pp. 168-178 (La versión de dicho texto, utilizada para la elaboración de este trabajo, es la publicada en 2007 por la revista *Cultural Studies*).

la Modernidad como un proyecto inacabado. En los dos primeros casos el argumento se reduce a una crítica eurocéntrica al eurocentrismo y, en el último, el eurocentrismo permanece oculto.

Pues bien, el giro que realiza Aníbal Quijano al introducir la noción de Colonialidad deviene en la relocalización espacio-temporal del origen de la Modernidad, y con ello la reconfiguración de todo el patrón de interpretación con el que han sido formadas tanto izquierdas como derechas. Quijano, al ubicar el origen de la Modernidad en 1492 con la primera expansión imperial europea, muestra cómo pretender eurocéntricamente que la Modernidad inicia a finales de siglo XVIII al interior de Europa para posteriormente expandirse, resulta en un metarrelato donde el colonialismo como primera estrategia para llevar la civilización a todos los rincones del planeta se presenta como un resultado no-deseado de la expansión británica y francesa; un metarrelato (asumido como válido por posmodernos, poscoloniales y marxistas) que hace invisible el papel de la conquista y colonización de América desde el siglo XVI como elemento indispensable para la constitución de la Modernidad. Y en tal sentido, Quijano introduce la diferencia entre Colonialismo y Colonialidad indicando que

> Colonialidad es un concepto diferente de, aunque vinculado a, Colonialismo. Este último se refiere estrictamente a una estructura de dominación/explotación donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad y cuyas sedes centrales están, además, en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder. El Colonialismo es obviamente más antiguo, en tanto que la colonialidad ha probado ser, en los últimos 500 años, más profunda y duradera que el Colonialismo. Pero sin duda fue engendrada dentro de este y, más aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad del mundo de modo tan enraizado y prolongado.[90]

---

90 Aníbal Quijano. "Colonialidad del poder y clasificación social", en: Ramón Grosfoguel y José Romero, *Pensar decolonial,* Fondo Editorial

Como ya se ha venido señalando a lo largo del trabajo, la Colonialidad es la cara oculta de la Modernidad, su condición de posibilidad en cuanto la constituye desde sus orígenes. En ella se articula y se expresa el patrón de poder que permite el despliegue de la llamada Modernidad, ya que solo con la irrupción de América en el horizonte configurado en el mapa de T/O se inicia, tal y como lo señala Walter Mignolo[91], el nacimiento de ese monstruo surgido en el Atlántico llamado capitalismo, el surgimiento de la matriz colonial de poder.

Modernidad y capitalismo no son exactamente lo mismo, pero uno no hubiese podido ser sin el otro y ninguno de los dos es posible sin la Colonialidad como patrón de poder, que define la heterogeneidad histórico-estructural del actual canon civilizatorio.

La Colonialidad, entonces, consiste en una matriz de poder que se articula a partir de la clasificación racial de las poblaciones del mundo, por lo tanto, la llamada división social del trabajo no es sino división racial del trabajo. Aquí el complejo racial no se reduce al color de la piel, su configuración deviene del pecado de origen de la Modernidad, es decir, de la humanidad; es decir, de la condición humana de todas aquellas poblaciones que no coincidan con las formas y los contenidos del sujeto de la Modernidad. Un sujeto que, como veremos, es blanco, anglosajón, cristiano, heterosexual, entre otras características.

La Colonialidad del poder se expresa en todos los planos de la vida:

1) Lo económico: la apropiación de la tierra, explotación de la mano de obra y control de las finanzas.

2) Lo político: control de la autoridad.

3) Lo social: control del género y la sexualidad.

La Urbana, Caracas: 2009, p. 211.

91 Walter Mignolo. *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*, Gedisa Editorial, Barcelona, España: 2007.

4) Epistémico y subjetivo personal: control del conocimiento y la subjetividad.[92]

5) Por último, pero no menos relevante, en el control sobre la naturaleza.

Cinco ejes articulados a partir de un entramado de jerarquías o configuración heterárquica, desplegadas como señala Ramón Grosfoguel[93] en:

- Una división internacional del trabajo compuesta por centros metropolitanos, periferias subordinadas a dichos centros y algunas semiperiferias que comparten relaciones de centro con regiones periféricas, y relaciones de periferias con ciertos centros.
- Un sistema interestatal de Estados dominantes y subordinados, de Estados metropolitanos y periféricos, correspondientes en la mayoría de los casos a la jerarquía de la división internacional del trabajo y casi todos organizados alrededor de la ficción del Estado-Nación.
- Una jerarquía de clase dividida entre capital y las diversas formas del trabajo explotado.
- Una jerarquía etnorracial donde los blancos europeos dominan en términos de poder, estatus y prestigio sobre grupos etnorraciales no europeos, construidos y constituidos como "otredad", culturalmente y/o biológicamente "inferiores".
- Una jerarquía de género donde los hombres gozan de mayores poderes e impregnan las relaciones sociales de una construcción viril, patriarcal y machista de las discursividades nacionales, políticas y/o culturales.

---

92 Walter Mignolo. *The darker side of western modernity. Global futures, decolonial options*, Duke University Press, EEUU: 2011.

93 Ramón Grosfoguel. "Hibridez y mestizaje: ¿sincretismo o complicidad subversiva? La subalternidad desde la colonialidad del poder", en: *deSignis* n.º 6. Comunicación y conflicto intercultural, coordinación de Cristina Peñamarín Beristain con colaboración de Walter Mignolo, FELS, Gedisa Editorial, Barcelona: 2005, p. 55.

- Una jerarquía sexual donde se privilegia la heterosexualidad sobre la homosexualidad.
- Una jerarquía espiritual donde se privilegia el cristianismo sobre otras religiones.
- Una jerarquía epistémica donde se privilegian los conocimientos europeos sobre los conocimientos no europeos a través de una red global de universidades.

Dichas jerarquías se expresan en los planos tanto epistémico, como en el ontológico y el espiritual. En el epistémico, la Colonialidad del poder sale a la luz, expresada como Colonialidad del saber a través del conjunto de dispositivos epistémicos desde la invención del punto cero[94], hasta la forma en la cual se organiza el conocimiento desde una red global de universidades que, articuladas desde jerarquías raciales, fundamentan la reproducción de lo que Grosfoguel llama "racismo epistemológico"; es decir, la constitución de privilegios de enunciación para unos lugares y unos cuerpos. Una geo-política y una corpo-política del conocimiento invisibilizadas gracias a la ego-política[95] del conocimiento, que oculta tanto al sujeto de enunciación como al lugar desde donde se enuncia el conocimiento. En el campo espiritual, la Colonialidad del poder se expresa anulando cualquier forma de religiosidad ajena al régimen de la cristiandad y sus múltiples sectas, mientras que ontológicamente toma la forma de Colonialidad del ser.

En su relación con la Colonialidad del poder y la Colonialidad del saber, la Colonialidad del ser da cuenta de la constitución del no-ser como lugar de enunciación de aquellos cuyas identidades etnorraciales han sido inferiorizadas a través de procesos de

94 Santiago Castro-Gómez. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816),* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2005.

95 Walter Mignolo . "Delinking: The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of the de-coloniality", en: *Cultural Studies*, volume 21: 2006, issue 2-3, pp. 449-514.

racialización de todos los ámbitos de su vida, prácticas culturales, religiosas, epistémicas, etc. Esto es, la experiencia de quienes han vivido siendo objeto de racismo epistémico (inferiorización de sus saberes y formas de producir conocimiento), racismo espiritual (inferiorización de creencias y prácticas religiosas), racismo de género, racismo de sexo, etc.

La Colonialidad del ser nos habla de la experiencia de quienes han sido inferiorizados y subalternizados por la retórica de la Modernidad y la lógica de la Colonialidad; aquellos que han vivido la Modernidad desde la invisibilización y la no-existencia producto de la Colonialidad, es decir, aquellos que han vivido desde el no-ser; aquellos que Frantz Fanon[96] llamase "los condenados de la tierra".

Nelson Maldonado-Torres[97], en un ejercicio de descolonización, asume la ontología como la condición del ser imperial/moderno; así establece dos espacios ontológicos diferenciados: el primero, el trans-ontológico definido por todo aquello que está más allá del ser; y el segundo, un nivel sub-ontológico, definido a partir de todo aquello que ha sido ubicado por debajo del ser en relación de inferioridad; este es el lugar de enunciación del no-ser, de los condenados de la tierra. Por lo tanto, los proyectos de modernización y desarrollo son planes de modernización/colonización, agendas ciegas a la Colonialidad en tanto han sido un intento por llevar a las poblaciones del mundo que lo habitan desde el no-ser a la casa del ser.

Desde la perspectiva Modernidad/Colonialidad se afirma que el capítulo del desarrollo en el devenir del capitalismo histórico es

96 Frantz Fanon. *Los condenados de la tierra*, Colectivo Editorial Último Recurso, Rosario, Argentina: 2007.

97 Nelson Maldonado-Torres. "The topology of being and the geopolitics of knowledge modernity, empire, coloniality", en: *City*, vol. 8, n.º 1, abril, 2004. Nelson Maldonado-Torres. "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", en: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá: 2007.

otro momento del despliegue y reajuste del sistema-mundo moderno colonial. Proceso este que comenzó hace quinientos años con la empresa evangelizadora y la cristianización; una historia que va –como señala Ramón Grosfoguel[98]– desde "te cristianizas o te mato", pasando por "te civilizas o te mato", "progresas o te mato", "te desarrollas o te mato"; a la actual fase neoliberal: "Te democratizas o te mato". En tal sentido, la era del desarrollo consiste en la reconfiguración de los criterios para definir el Ser y maquillar el racismo biológico del siglo XIX con los rubores de un racismo culturalista, posterior a la Segunda Guerra Mundial.

Así es que desde el llamado debate de Valladolid en el siglo XVI, donde se discutió la forma justa de emprender la tarea evangelizadora, hasta las políticas de *shock* implementadas por el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial en los años ochenta del siglo pasado, las medidas de ajuste impuestas a Grecia han sido articuladas por un mismo principio de superioridad, desde el cual se define el resto del planeta no blanco y no occidental como inferiores.

Permítanme en este punto, para develar los hilos que tejen la presente argumentación, poner en contraste los argumentos de Ginés de Sepúlveda en el siglo XVI con el famoso discurso dado el 20 de enero de 1949 por Harry Truman, en el acto de posesión como presidente de los Estados Unidos, y la declaración que sobre los llamados países subdesarrollados hiciera Naciones Unidas en 1951, conformando ambas declaraciones la apertura de la llamada era del desarrollo.

Sepúlveda, en el marco del debate de Valladolid, afirma que:

> a) nosotros tenemos las "reglas de la razón" que son las reglas "humanas" en general (simplemente por ser las nuestras); b) el Otro es

98 Ramón Grosfoguel. "*Decolonizing political—economy and post-colonial studies: transmodernity, border thinking and global coloniality*". En: Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres y José David Saldívar, *"Unsettling postcoloniality: coloniality, transmodernity and border thinking"*, Duke University Press, 2007.

> bárbaro porque no cumple estas "reglas de la razón"; "sus reglas" no son "reglas" racionales; por no tener "reglas" racionales, civilizadas, es un bárbaro; c) por ser bárbaro (no humano en sentido pleno) no tiene derechos; es más, es un peligro para la civilización, d) y, como a todo peligro, debe eliminárselo como a un "perro rabioso" (expresión usada posteriormente por Locke), inmovilizarlo o "sanarlo" de su enfermedad; y esto es un bien, es decir, debe negársele por irracional su racionalidad alternativa. Lo que se niega no es "otra razón" sino la "razón del Otro". De esta manera, para el pretendido civilizado la guerra contra la barbarie será siempre una "guerra justa".[99]

Añadiendo, además:

> Y será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes [bárbaras] se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas, para que por sus virtudes y la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan a vida más humana y al culto de la virtud (...) Y si rechazan tal imperio se les puede imponer por medio de las armas, y tal guerra será justa según el derecho natural lo declara (...) En suma: es justo, conveniente y conforme a la ley natural que los varones probos, inteligentes, virtuosos y humanos dominen sobre todos los que no tienen estas cualidades.[100]

Desde su formación aristotélica[101], Sepúlveda va a elaborar una cadena dicotómica expresada en la relación "indio/español = niño (varón)/padre = mujer (esposa)/hombre (esposo) = animales (monos)/humanos = crueldad/clemencia = intemperancia/continencia

99 Sepúlveda, citado por Enrique Dussel en: *Política de la liberación*: *Historia mundial y crítica*, Editorial Trotta, Madrid, España: 2007, p. 196.

100 *Ibidem*, pp. 196-197.

101 Debemos recordar que Sepúlveda realiza la traducción al latín de la *Política*, de Aristóteles.

= materia/forma = cuerpo/alma = apetito/razón = mal/bien"[102]. Ecuación que le permite argumentar la legitimidad del concepto de guerra justa, reduciendo la cuestión a "te cristianizas o te mato". Por esta vía, Sepúlveda va a introducir "la guerra y la guerra justa, dentro del derecho natural de gentes".[103]

Sin embargo, la novedad del "descubrimiento" va a significar la creación de un argumento novedoso en el arte de la guerra europea: la guerra justa ya no será para la recuperación de Tierra Santa, sino para llevar la razón y, posteriormente, la civilización, el progreso, el desarrollo y la democracia al resto del mundo que es bárbaro y primitivo.

Ahora bien, veamos qué decía el presidente de los Estados Unidos en 1949:

> Más de la mitad de la población del mundo vive en condiciones cercanas a la miseria. Su alimentación es inadecuada, es víctima de la enfermedad. Su vida económica es primitiva y está estancada. Su pobreza constituye un obstáculo y una amenaza tanto para ellos como para las áreas más prósperas. Por primera vez en la historia, la humanidad posee el conocimiento y la capacidad para aliviar el sufrimiento de estas gentes… Creo que deberíamos poner a disposición de los amantes de la paz los beneficios de nuestro acervo de conocimiento técnico para ayudarlos a lograr sus aspiraciones de una vida mejor… Lo que tenemos en mente es un programa de desarrollo basado en los conceptos del *trato justo* y democrático… Producir más es la clave para la paz y la prosperidad. Y la clave para producir más es una aplicación mayor y más vigorosa del conocimiento técnico y científico moderno.[104]

---

102 Tzvetan Todorov. *La conquista de América: el problema del otro,* Siglo XXI Editores, Argentina: 2008, p. 107.

103 Enrique Dussel. *Política de la liberación: Historia mundial y crítica,* Editorial Trotta, Madrid, España: 2007, p. 196.

104 Arturo Escobar. *La invención del Tercer Mundo, construcción y deconstrucción del desarrollo,* Editorial Norma, Bogotá: 1998, p. 19

Dos años después, en 1951, las Naciones Unidas señalarían:

> Hay un sentido en el que el progreso económico acelerado es imposible sin ajustes dolorosos. Las filosofías ancestrales deben ser erradicadas; las viejas instituciones sociales tienen que desintegrarse; los lazos de casta, credo, raza deben romperse; y las grandes masas de personas incapaces de seguir el ritmo del progreso deberán ver frustradas sus expectativas de vida cómoda. Muy pocas comunidades están dispuestas a pagar el precio del progreso económico.[105]

Es evidente y escalofriante la similitud de las declaraciones; no existe distancia más allá de esa que otorgan los siglos, entre Truman/Naciones Unidas y Sepúlveda, en cada uno de los textos citados la lógica del argumento es totalmente tautológica. El silogismo de Sepúlveda se representa en la secuencia:

1) Él es cristiano,

2) por lo tanto, él es humano,

3) mientras que los habitantes de las "nuevas tierras" no son cristianos, por lo tanto, no son humanos,

4) pero, sin embargo, podrían serlo siempre y cuando abracen a Cristo; de lo contrario, deberán abrazar la muerte.

Lo circular del argumento se hace más evidente al darnos cuenta de que quien define la cristiandad como condición de humanidad es un cristiano.

Como ha señalado Thomas McCarthy, el eurocentrismo no solo constituye un elemento fundante de la ciencia y sus prácticas, sino que ha sido elemento fundamental en el pensamiento político. Por ello, "(...) el paradigma de desarrollo está intrínsecamente ligado al proyecto de dominación occidental y, por lo tanto, no se puede

(cursivas y negritas mías).

105 *Ibidem*, p. 20.

remediar mediante la reconstrucción" [original en inglés][106]; el discurso del desarrollo no es más que la reconfiguración de la teodicea de la Modernidad/Colonialidad.

Como señala Latouche, el eurocentrismo del concepto de desarrollo muestra su rostro en el hecho de que:

> En muchas civilizaciones (si no en todas), antes del contacto con Occidente el concepto de desarrollo se encontraba del todo ausente. Su traducción a las lenguas africanas, en particular, ha llevado de cabeza a los expertos. Según Gilbert Rist: "los bubi de Guinea ecuatorial usan el término que significa a la vez crecer y morir, y los ruandeses construyen el desarrollo a partir de un verbo que significa caminar, desplazarse, sin que ninguna direccionalidad particular esté incluida en la noción. Esta laguna –añade– no tiene nada de sorprendente, indica sencillamente que otras sociedades no consideran que su reproducción dependa de una acumulación continua de conocimientos y bienes que presupongan un futuro mejor que el pasado".[107]

De igual manera, cuando analizamos las afirmaciones de Truman y de Naciones Unidas nos encontramos con el mismo esquema lógico:

1) Yo soy desarrollado.
2) Yo no soy pobre.
3) Hay quienes son pobres en el mundo,
4) por lo tanto, no son desarrollados;
5) para desarrollarse tienen que ser como yo.
6) No va a ser fácil, quienes lo logren vivirán y los que no sufrirán.

---

106 Thomas McCarthy. *Race, Empire, and the idea of human development,* Cambridge University Press, Reino Unido: 2009, p. 182.

107 Serge Latouche. *Sobrevivir al desarrollo. De la descolonización del imaginario económico a la construcción de una sociedad alternativa,* Icaria Editorial, Barcelona, España: 2009, p. 53.

Al igual que en el argumento de Sepúlveda, quien define el desarrollo como característica del ser se define a sí mismo como desarrollado, mientras que el resto queda condenado al no-ser.

Tanto en Truman como en Sepúlveda se refleja el orden discursivo de la Modernidad/Colonialidad: por un lado, la retórica de la Modernidad y, por el otro, la lógica de la Colonialidad. La primera es la retórica de salvación que trae consigo tanto el discurso de la evangelización y el discurso del desarrollo, mientras la segunda es la lógica sacrificial de la Colonialidad que se enmascara bajo las rúbricas de guerra justa, trato justo o ajustes dolorosos.

Ahora bien, el discurso del desarrollo, en cuanto horizonte que ritualiza políticas de planificación e intervención para el bienestar, se presenta a sí mismo como una Teoría Sobre las Riquezas de las Naciones; deviene de la proyección analítica de las características del individuo a los Estados-nacionales, fundamentalmente aquellas relacionadas con la autonomía y, por tanto, con la oclusión de la dependencia sistémica de las formas nacionales, esto es, su integración constitutiva y constituyente del sistema-mundo capitalista/moderno/colonial.

Una reducción de la que no escaparon los teóricos de la dependencia porque, aunque fueron esclarecedores en la relación sistémica entre desarrollo y subdesarrollo, quedaron atrapados en la retórica desarrollista al promover la idea de que la revolución socialista y el desprenderse de la economía capitalista era la vía hacia el progreso.[108]

Esta mirada sobre el mundo solo fue posible por la naturalización de las relaciones sociales, tal y como estas se despliegan en la Modernidad. Un proceso a través del cual es asumido que:

> ... las características de la sociedad llamada moderna son la expresión de las tendencias espontáneas, naturales del desarrollo

108 Ramón Grosfoguel. "Developmentism, modernity, and dependecy theory in Latin America", en: *Nepantla: views from south,* 1:2, Duke University Press, EEUU: 2000.

> histórico de la sociedad. La sociedad liberal industrial se constituye –desde esta perspectiva– no solo en el orden social deseable, sino en el único posible.[109]

En la llamada era del desarrollo –entiéndase el período 1945-1970–, la Colonialidad del poder operó como mecanismo para la clasificación desarrollados/subdesarrollados; para esto fue necesaria la intervención de expertos en planificación del desarrollo, que fueron legitimados por estructuras de control-validación de las formas del conocimiento o a través de intelectuales de izquierda que no pudieron desprenderse del imaginario del desarrollo, mientras la Colonialidad del ser tuvo su despliegue en la experiencia vivida por quienes fueron objeto de las políticas para el desarrollo, programas estatales tutelados por organismos internacionales con un saldo de miles de desaparecidos, comunidades indígenas desplazadas, seudodemocracias, dictaduras, etc.

De igual manera, sostenemos, en primer lugar, que la era del desarrollo no llegó a su fin tras la debacle del Estado Benefactor; el advenimiento de la etapa neoliberal no significó la disolución del imaginario desarrollista, sino tan solo su reconfiguración en la sociedad de mercado. En segundo lugar, que esta reconfiguración devino en la sustitución del pobre de la agenda política y la ascensión del excluido como concepto. Por lo tanto, nos pasearemos por las características del discurso del desarrollo para mostrar qué es lo que cambia en el momento neoliberal y cuáles son los horizontes del Discurso de la Inclusión en el marco de lo que llamaremos el "desarrollismo de mercado".

---

109 Edgardo Lander. "¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la geopolítica de los saberes hegemónicos", en: *Revista venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol. 6, n.º 2 (mayo-agosto), Universidad Central de Venezuela, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Caracas: 2000, p. 12.

La era del desarrollo no ha terminado. ¿Excluidos o marginados?

La llamada era del desarrollo inaugurada por Truman –que, como hemos señalado, no es más que otro capítulo en el marco de las reconfiguraciones histórico-estructurales del sistema-mundo moderno/colonial– sigue abierta en nuestros días, sus galerías continúan mostrando (al sentido común) los cuadros de la esperanza y de la tierra prometida, incluso cuando los datos ecológicos y económicos, dentro de la fase de expansión financiera del actual ciclo sistémico de acumulación, indican cada vez más que esta es una falacia, cuando cada día se confirma que los daños al equilibrio que hace posible la vida en el planeta serían irreversibles.

Sin embargo, mientras las evidencias muestran la imposibilidad de un desarrollo para todos y el planeta da muestras de su fragilidad, la sociedad autonombrada occidental insiste en que el desarrollo no solo es deseable, sino que es posible. Una afirmación que es validada por toda la eficacia simbólica de los *gadgets*[110] y legitimada por el conjunto de las ciencias, sobre todo por las ciencias sociales y sus expertos en desarrollo (de cualquier tipo).

Consideremos, entonces, que el marco de interpretación que han utilizado las ciencias sociales –y en especial en América Latina– ha contribuido a tener un entendimiento de la era del desarrollo que profundiza su anclaje tanto en el discurso de la clase política como en el conjunto de la sociedad.

Si se afirma esto no es solo porque gran parte del trabajo de los científicos sociales de la región (por no decir que su gran mayoría) ha aportado a la creencia de que estas pueden contribuir al desarrollo, sino porque en un intento por salvarse del desmoronamiento disciplinario en los centros metropolitanos las ciencias sociales hegemónicas se han encargado de separar histórica y analíticamente el desarrollo del desarrollismo, circunscribiendo el segundo al período de posguerra, que abarca desde 1945 a 1970, aproximadamente;

110 Dispositivos tecnológicos de función específica y poco tamaño.

esto es, a los años del llamado Estado Benefactor, mientras el ideario del desarrollo ha permanecido intacto, añadiéndole adjetivos como el de humano, sustentable, sostenible o endógeno, pero sin modificar el núcleo sustantivo del mismo, construyendo "nuevas" formas de desarrollo que terminan siendo socias del neoliberalismo.

Unas ciencias sociales que siendo cómplices de neoliberalismo no solo defienden sus postulados, sino que desde la crítica al desarrollismo y centrando la discusión en la apertura de los mercados, postergan el debate sobre el desarrollo, ya que este se presenta como la consecuencia del libre funcionamiento de las leyes del mercado.

Esto tiene como consecuencia que en Estados como el venezolano cualquier debate "más allá del desarrollo" se constituya en un espacio marginal por partida doble; en primera instancia, porque quienes defienden la agenda neoliberal, por obvias razones, no tienen dichos temas en su agenda, mientras que, por otro lado, la clase política que lidera el llamado proceso de cambio queda atrapada en las expectativas de un cuerpo social de electores, cuyo sentido común es constituido por la teleología del desarrollo, lo que imposibilita la construcción de una agenda del no-desarrollo. Con esto último nos referimos a que la agenda petrolera y su imaginario es incompatible con una agenda ecológica que busca alternativas "más allá del desarrollo" y –lo que es más problemático– una agenda que intente ir más allá del extractivismo, y esta es la contradicción entre Venezuela "una potencia energética" y Venezuela la que contribuye con la "salvación del planeta".

Habiendo dicho que la era del desarrollo no ha terminado, que este sigue siendo la tierra prometida del neoliberalismo, pretendemos mostrar que sigue siendo también el regalo prometido por los llamados gobiernos progresistas[111]. Partiendo de definir –como lo

111 El término "gobierno progresista" se ha convertido en punto común para denotar a los gobiernos que lideran los llamados procesos de cambio en la región suramericana, principalmente Bolivia, Ecuador y Venezuela. Asumimos que el término en cuestión puede homogeneizar procesos que son diametralmente distantes. En Bolivia la

ha hecho Arturo Escobar–[112] el desarrollo como un discurso, como un régimen de representación que en el marco de la Modernidad/Colonialidad establece los límites de lo decible y de lo imaginable, por tanto, configura el horizonte de lo posible, trataremos de mostrar que las políticas de inclusión social son un nuevo capítulo de la era del desarrollo, exploraremos alternativas confrontando el sujeto de la inclusión con un sujeto marginal.

Al finalizar el período de lo que las ciencias sociales han denominado el momento desarrollista, con la impronta de las políticas neoliberales y tras el inicio del desmontaje del Estado Benefactor nos encontramos con la aparición de un nuevo sujeto político, un nuevo actor social, que viene a ser llamado "el excluido". El imaginario desarrollista no desaparecerá, verá trasformada la terminología heredada por las políticas keynesianas; el neoliberalismo prometerá lo mismo con "mejores" métodos. Si el discurso civilizatorio inventó al primitivo, el discurso del desarrollo (desarrollismo de Estado) al subdesarrollado, el neoliberalismo (desarrollismo de mercado) inventó al excluido.

Mientras en el siglo XIX, un vez que irrumpe la clasificación temporal de las especies y se deja de lado, con la llamada ley natural, la clasificación espacial, transformando la colonización del espacio de la primera Modernidad en colonización del tiempo, tuvo lugar el nacimiento del primitivo como adjetivo del bárbaro[113], quedando configuradas las bases para la negación de la contemporaneidad que hace posible el discurso del desarrollo; y en el período 1945-1970 fuimos testigos del nacimiento del pobre/subdesarrollado, dando vida al sujeto del discurso del desarrollo. En la fase neoliberal de la era del desarrollo nos encontramos frente al alumbramiento del

Descolonización, en Ecuador la Revolución Ciudadana y en Venezuela la Revolución y el Socialismo Bolivariano.

112 Arturo Escobar. *La invención del Tercer Mundo, construcción y deconstrucción del desarrollo,* Editorial Norma, Bogotá.

113 Walter Mignolo. *El vuelco de la razón: diferencia colonial y pensamiento fronterizo,* Ediciones del Signo, Buenos Aires.

excluido y de la exclusión social. De esta manera, afirmamos que en la era del desarrollismo de mercado se produjo la invención del excluido y:

> Al hablar de "invención" no nos referimos solamente al modo en que un cierto grupo de personas se representa mentalmente a otras, sino que apuntamos, más bien, hacia los dispositivos de saber/poder a partir de los cuales esas representaciones son construidas.[114]

El excluido y la exclusión social son categorías que permiten reconstruir los paréntesis que forman la esfera significativa que llamamos realidad. Proceso que deviene del contexto de reconfiguración de las formas dominantes de inversión en el actual ciclo sistémico de acumulación[115], esto es, el momento de expansión financiera del ciclo hegemónico iniciado tras la Segunda Guerra Mundial.

La hegemonía de las formas financieras en el actual ciclo sistémico de acumulación tuvo su nacimiento junto con el Mayo Francés, el quiebre de los acuerdos de Bretton Woods y el inicio del desmontaje del llamado Estado Benefactor. Con estos hechos (entre otros), el mundo fue testigo del surgimiento de un desarrollismo de mercado en el cual la pobreza y el pobre fueron desplazados para darle entrada al excluido y a la exclusión social.

El excluido, en su acepción contemporánea, tiene su acta de nacimiento en 1974 cuando René Lenoir, quien fuese secretario de Estado para la Acción Social entre 1974 y 1978, durante el gobierno

114 Santiago Castro-Gómez. "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro", en: Edgardo Lander: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, FACES-UCV, Caracas: 2000, p. 206.

115 Para el concepto de Ciclo Sistémico de Acumulación, ver Giovanni Arrighi, *El largo siglo XX*, Ediciones AKAL, Madrid, España: 1999.

de Valéry Giscard d'Estaing y del primer ministro Jacques Chirac, introduce el término exclusión social.[116]

Las raíces del discurso de la inclusión se encuentran sembradas en la tradición del pensamiento francés, para la cual, dada la impronta que tuvo en el despliegue de las ciencias sociales tras la Revolución francesa, la exclusión social emerge como un problema asociado al concepto de cohesión social.

Para el mundo político y académico francés, los primeros años de la década de los setenta del siglo pasado significaron la amenaza de viejos fantasmas, la de los espectros de la revolución. Estas sombras tendidas sobre la cohesión del Estado francés son desplegadas desde su interior por el llamado Mayo Francés, y desde el exterior por la descolonización de sus antiguas colonias en África. Ambos hechos amenazaban con desmembrar el cuerpo social, por lo tanto, alertaban sobre la inminencia de una ruptura del contrato social, lo que reforzó la idea de que el Estado debe cumplir con su rol de promover la integración y la cohesión social o, lo que es lo mismo, debe prevenir o revertir la exclusión.

Cuando Lenoir hablaba de *les exclus* (los excluidos) se refería a:

> Poblaciones que no pudieron encontrar un lugar en el mundo del salario y cuyos derechos de ciudadanía social, por lo tanto, limitados o, al menos, no reconocidos (...) A medida que un número creciente de personas estaban desempleadas y, por lo tanto, excluidas de la relación salarial, la búsqueda de maneras de compensar a los individuos y grupos en condiciones de precariedad del mercado de trabajo comenzó. Con el tiempo esto ha implicado la individualización de la protección social en el contexto de la globalización y el aumento de la flexibilidad laboral [original en inglés].[117]

116 Amartya Sen. *Social exclusion: concept, application and scrutiny*, Asian Development Bank: 2000.

117 Jane Mathiason y otros. *Social exclusion: meaning, measurement and experience and links to health inequalities, A review of literature.*

Para Lenoir, la exclusión social se entiende partiendo de la relación entre salario y ejercicio de la ciudadanía. El excluido y la excluida vienen siendo aquellos que al no tener salario no tienen carácter de ciudadanos; recordemos aquí que los derechos del ciudadano fueron levantados de un lado de esa línea abismal de la que nos habla Boaventura de Sousa Santos.[118]

La intervención de Lenoir tuvo una rápida propagación en el conjunto de la Unión Europea y el concepto de exclusión social vino a sustituir el concepto de pobreza, propio del desarrollismo de Estado. Este interés por la exclusión social terminó por minar los programas europeos para combatir la pobreza:

> La pobreza fue el centro de las decisiones del consejo que lanzaron el primero y el segundo programa (...) El tercer programa, en cambio, estaba preocupado por la "integración" de los "menos favorecidos" (...) En el momento en el que programa se puso en marcha en realidad, la "exclusión social" se convirtió en la terminología de moda. Era discutible hasta qué punto estos cambios reflejan más que la hostilidad de algunos gobiernos al lenguaje de la pobreza, y el entusiasmo de otros para usar el lenguaje de la exclusión social [original en inglés].[119]

En la medida en que el discurso de la exclusión desbordó los límites del Estado francés, el concepto de exclusión social fue adquiriendo otros matices. La implicación que dicho concepto tuvo en

---

Social Exclusion Knowledge Network, Lancaster University: 2008, p. 5.

118 Boaventura de Sousa Santos. "Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes", en: Heriberto Cairo y Ramón Grosfoguel, *Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa,* Iepala Editorial, Madrid: 2010.

119 Jane Mathiason y otros. *Social exclusion: meaning, measurement and experience and links to health inequalities, A review of literature.* Social Exclusion Knowledge Network, Lancaster University: 2008, p. 6.

los años ochenta del siglo pasado, al ser introducido en la agenda del gobierno conservador británico, resulta emblemática. Debido a la resistencia del gobierno británico a aceptar que el aumento de la pobreza era un asunto relevante, el concepto de exclusión social vio difuminar su interés en la cohesión social para orientarse a perspectivas individualistas[120]. Una impronta que no dejará de subyacer en la discusión, incluso luego del retorno del Partido Laborista y su agenda un tanto más colectiva.

Como señala Jordi Estivill[121] (2003) en *Concepts and strategies for combating social exclusión*, documento elaborado para la Organización Internacional del Trabajo (OIT), el concepto de exclusión social nombra el fenómeno que emerge cuando individuos que no habían experimentado antes la privación son despojados de las estructuras de protección social del Estado de Bienestar. Llamados primero "los nuevos pobres", serán denominados "excluidos", ya que el concepto de pobreza refleja las estructuras de distribución desigual, mientras que el de exclusión social, en palabras de Mathiason:

> No provoca temores especiales y es aceptable para la amplia gama de posiciones políticas (...) la exclusión social puede ser menos estigmatizante que la pobreza y, por lo tanto, más aceptable para la opinión pública y aquello que afecta principalmente. [original en inglés].[122]

El discurso de la exclusión, en su origen europeo, está íntimamente comprometido con la hegemonía neoliberal y su estandarte, el individualismo, ha sido:

120 *Ibidem*.

121 Jordi Estivill. *Concepts and strategies for combating social exclusion: an overview*, International Labour Organisation, Geneva: 2003.

122 Jane Mathiason y otros. *Social exclusion: meaning, measurement and experience and links to health inequalities. A review of literature*. Social Exclusion Knowledge Network, Lancaster University: 2008, p. 6.

> un discurso deliberadamente elegido para el cierre, para excluir otros posibles discursos en el debate político europeo y despolitizar la pobreza en lo que se refiere a la distribución del ingreso [original en inglés].[123]

Para profundizar en nuestro argumento, diremos que así es como se despliega el discurso de la inclusión en cuanto régimen de representación que establece las formas de hablar sobre eso que desde él se denomina "exclusión social" y su respectivo sujeto, el excluido; mostraremos en extenso los conceptos que recoge en su apéndice el documento de la Social Exclusion Kownledge Network (SEKN), titulado *Social exclusion: meaning, measurement and experience and links to health inequalities*. Dicho documento empieza por clasificar los conceptos de exclusión social en tres grandes grupos: el primero corresponde a las definiciones provenientes de la literatura académica; el segundo, conformado por las provenientes de agencias gubernamentales e intergubernamentales; y, por último, las que surgen de estudios de casos realizados en países miembros de la OIT. Para los fines del trabajo nos concentraremos en las dos primeras. Revisemos, pues, los conceptos recogidos en el mencionado documento, provenientes de la literatura académica:

> Cuando observamos el conjunto de los conceptos seleccionados por la SEKN resulta evidente el imperativo individualista que los atraviesa. En primer lugar, para Barnes la exclusión social "se refiere al proceso multidimensional y dinámico de quedar aislado, total o parcialmente, a partir de los sistemas económicos, sociales y culturales que determinan la integración social de una persona en la sociedad [original en inglés].[124]

123 John Veit-Wilson. *Setting adequacy standards*, University of Bristol, Policy Press: 1998, p. 97.

124 Jane Mathiason y otros. *Social exclusion: meaning, measurement and experience and links to health inequalities. A review*

Este concepto muestra la exclusión social como un proceso multidimensional y dinámico; esta se define como la expulsión, total o parcial, de una persona de los sistemas económicos, sociales y culturales. Mientras para Burchardt:

> Un individuo está excluido socialmente si: (a) él o ella reside geográficamente en una sociedad, pero (b) por razones ajenas a su voluntad, no puede participar en las actividades normales de los ciudadanos de esa sociedad, y (c) a él o a ella le gustaría participar [original en inglés].[125]

En tal sentido, Burchardt trata la exclusión no como un proceso, sino como un estado en el que el individuo se encuentra privado de la participación en las actividades "normales" de la sociedad.

Ambos conceptos comparten su condición de posibilidad, esto es, su enunciación se hace posible dentro de la retórica de la Modernidad; los dos suponen que no participar del contrato social moderno es algo negativo y son ciegos a la Colonialidad. La ceguera deviene de asumir que los límites que definen qué y quiénes son ciudadanos son un horizonte incuestionable, luego hay otras "razones" que originan la participación o no de una/s persona/s en las actividades normales de los ciudadanos; no se dan cuenta de que la ciudadanía se define por "exclusión", si no preguntemos a los migrantes africanos en Europa. Según esta definición, una joven musulmana que no asiste a la escuela en Francia por no poder llevar el velo se autoexcluyó del ejercicio "normal" de la ciudadanía que, por supuesto, es secular, no cristiana.

En primer lugar, al partir de una ontología cuyo pilar es el individuo arrastran toda la tradición de la filosofía política moderna, es decir, liberal y –como vimos páginas atrás– todas sus

of literature. Social Exclusion Knowledge Network, Lancaster University: 2008, p. 86.

125 *Ibidem*, p. 86.

consecuencias. Dada dicha ontología, figuró la ficción de un individuo/persona que es excluido de las esferas de lo económico, lo social y lo cultural.

En segundo lugar, resulta obvio en tal sentido señalar que la referencia a las tres esferas antes mencionadas es solo posible dada la fragmentación de lo real que constituyó el reino de lo (real) construido con la Modernidad/Colonialidad. En tercer lugar, ser excluido, según lo expuesto hasta ahora, es caer en el estado de naturaleza, es no participar de la civilización. Un argumento que sostenemos al interrogar a estos conceptos sobre a qué se refieren con *normal activities* o qué quieren decir con *society*.

En ninguno de los dos casos la explotación-dominación y mucho menos la Colonialidad están presentes en el proceso/estado de exclusión que estos proponen. Todo lo contrario, participar de la *society* (capitalista) es deseable, ya que simplemente al no estar dentro no pueden disfrutar de los beneficios, por lo que no pueden realizarse normalmente, es decir, su vida transcurre en anormalidad.

Por otro lado, el concepto de exclusión social propuesto por Byrne parece mucho más completo que los dos anteriores. Sin embargo, un minucioso escrutinio nos lleva a conclusiones similares a las sostenidas para los dos conceptos tratados anteriormente. Byrne señala que la exclusión social se define:

> … como un proceso multidimensional, en el que se combinan diversas formas de exclusión: la participación en la toma de decisiones y en los procesos políticos, el acceso al empleo y los recursos materiales, y la integración en los procesos culturales comunes. Cuando se combinan, crean formas agudas de exclusión que encuentran una manifestación espacial en barrios particulares [original en inglés].[126]

En su acepción se evidencia con mayor claridad la connotación espacial que conlleva el concepto, pero sigue partiendo de la

126 *Ibidem*, p. 86.

premisa de que la privación de la participación social y política produce el aislamiento gradual. Es evidente que este concepto, al igual que los anteriores, valora el adentro de manera positiva y, siendo que el adentro es la sociedad capitalista (cosa que el autor, por supuesto, ignora), es ciego a la explotación/dominación inherente a la Modernidad/Colonialidad.

El concepto de Estivill podría resultar más digerible para posturas vinculadas a la Teoría de la Dependencia y sus conceptos de centro y periferia, sin embargo, padece de los mismos problemas:

> Como una acumulación de procesos confluyentes con rupturas sucesivas que, arrancando del corazón de la economía, la política y la sociedad, van alejando y colocan a personas, grupos, comunidades y territorios en situación de inferioridad en relación con los centros de poder, los recursos y los valores dominantes [original en inglés].[127]

Si bien Estivill introduce la variable "poder" en la ecuación, su referencia espacial de distanciamiento recuerda al padre que consuela al niño que ha quedado lejos del lugar donde fue rota la piñata, un padre que no cuestiona el comportamiento carroñero y de rapiña inherente al ritual. La palabra distanciamiento tiene consigo las connotaciones que la lejanía trae consigo, es decir, la nostalgia por el hogar perdido, un lugar en el que se habitó una vez pero en el que ya no se puede estar. Es decir, el excluido de Estivill es el que vio esfumarse el bienestar. Este concepto, al igual que los anteriores, no cuestiona el bienestar del centro como resultado del malestar de las periferias.

Landman, por su parte, desarrolla con más detalle la multidimensionalidad del concepto; sin embargo, permanece atado al pesado lastre que significa el concepto de individuo. Para él la exclusión social:

---

127 Jordi Estivill. *Concepts and strategies for combating social exclusion: an overview*. International Labour Organisation, Geneva: 2003, p. 19.

> supone la discriminación contra las personas y grupos en función de uno o varios atributos sociales diferentes o elementos de la identidad social. Tal discriminación puede ocurrir como resultado de las actividades formales o informales del Estado, así como las instituciones y organizaciones del sector privado (incluidas las familias, aldeas, y asociaciones comunitarias) [original en inglés].[128]

El concepto de Levitas deviene en amalgama, es prácticamente el resumen de todos los problemas de los conceptos anteriores. Para él la exclusión social es:

> Un proceso complejo y multidimensional. Se trata de la falta o negación de los recursos, derechos, bienes y servicios; de la imposibilidad de participar en las relaciones y actividades normales, a disposición de la mayoría de las personas en una sociedad, ya sea en ámbitos económicos, sociales, culturales o políticos. Esto afecta tanto la calidad de vida de los individuos y de la equidad y la cohesión de la sociedad en su conjunto [original en inglés].[129]

Al igual que Burchardt, Levitas reitera que la exclusión social consiste en la imposibilidad de participar en las "relaciones y actividades normales". En tal sentido, más allá de indagar en la separación –no semántica sino teórica– entre relaciones y actividades, la cual solo puede sostenerse porque se está pensando en un individuo cuyas actividades son separables de las relaciones que establece, resulta evidente que con "normales" se invisibilizan las relaciones de explotación propias del capitalismo, ya que de otro modo quien es

---

128 Jane Mathiason y otros. *Social Exclusion: Meaning, measurement and experience and links to health inequalities. A review of literature*. Social Exclusion Knowledge Network, Lancaster University: 2008, p. 86.

129 *Ibidem*, p. 86.

"excluido" deviene como tal solo porque participa de las relaciones normales de explotación/dominación; es decir, no es excluido, es explotado/dominado.

Para Madanipour, la exclusión social :

> ... es societal, es un proceso de la sociedad en su conjunto, inducido por amplios cambios y opera en sí a través de modos específicos formados por los contextos nacionales y afectando negativamente la capacidad de determinados grupos para participar en dichas relaciones sociales, lo que significa que "vivir en un lugar contribuye a la prosperidad humana" [original en inglés].[130]

Con lo que reduce el problema a las relaciones en el interior del Estado-Nación, de tal forma que proyecta el andamiaje analítico de la filosofía política moderna y su individualismo posesivo al tratar el Estado como un individuo, esto es, aislado de las relaciones que se establecen en el sistema-mundo capitalista; por lo tanto, es ciego a las relaciones entre centro metropolitanos y periferias y, por tanto, a los mecanismos de acumulación por desposesión que operan a escala planetaria o, lo que es lo mismo, a la división axial-racial-internacional del trabajo.

Pierson, al igual que los anteriores, manifiesta la tendencia general a tratar la exclusión social en su carácter multidimensional. Para él, la exclusión social:

> ... es un proceso en el cual se priva a los individuos, familias, grupos y barrios de los recursos necesarios para la participación en la actividad social, económica y política de la sociedad en su conjunto. Este proceso es principalmente una consecuencia de la pobreza y los bajos ingresos, pero otros factores tales como la discriminación, el bajo nivel educativo y entornos de vida empobrecidos lo sustentan. A través de este proceso, los pueblos desaparecen por un período significativo de su vida de las instituciones y los

130 *Ibidem*, p. 86.

> servicios, las redes sociales y las oportunidades de desarrollo que la gran mayoría de la sociedad disfruta [original en inglés].[131]

Pero al igual que todos los anteriores es ciego, su *society* es la misma que la de Burchardt, no tiene apellido, con lo cual hace invisible a la sociedad capitalista y la explotación/dominación inherente a esta. Para Pierson, la sociedad (capitalista) no es el problema; el origen de la exclusión social no se basa en la lógica que motoriza el movimiento estructural de la sociedad, los procesos que producen al "excluido" no son propios de la sociedad en la que este vive. El argumento de Pierson raya en lo infantil; para él, aquel que es "excluido" es quien no tiene posibilidad de acceder a lo que la mayoría de la sociedad accede. Cabría preguntarse de qué sociedad nos habla Pierson porque, según su concepto, en un mundo donde el 20% de la población mundial accede a bienes y servicios que son producidos por el 80% restante –que no tienen acceso a los mismos– los más poderosos serían los que viven excluidos de la miseria.

Este concepto es revelador ya que muestra lo que forma parte de nuestro argumento centro: el "excluido" es aquel que no tiene acceso a los privilegios y nunca lo tendrá ya que, si lo hace, estos dejan de ser privilegios y pierden su condición de posibilidad tanto ontológica como ecológica. Cruzar la línea abismal que divide a los que acceden a los privilegios de aquellos que no lo hacen solo contribuye a un imaginario de ascensión social que amuralla los privilegios.

Por su parte, Fleury presenta un concepto de exclusión social que deslumbra en el primer momento, pero, sin embargo, resulta de igual manera problemático:

> En resumen, la exclusión es un proceso cultural que implica el establecimiento de una norma que prohíbe la inclusión de individuos, grupos y poblaciones en una comunidad sociopolítica. Por lo tanto, los grupos excluidos, en general, no pueden participar en las relaciones económicas predominantes –el mercado, ya como

131 *Ibidem,* pp. 86-87.

> productores y/o consumidores– y en las relaciones políticas, los derechos de ciudadanía. Sin embargo, la coexistencia de situaciones de pobreza en el mismo grupo de la población, la ausencia de derechos sociales o de las condiciones para su ejercicio, y la exclusión de la comunidad sociopolítica, no debe confundirnos y hacernos pensar que se trata de un fenómeno simple, subordinado a la dimensión económica, lo que implicaría solo una estrategia de confrontación de esta condición compleja [original en inglés].[132]

En primer lugar, habría que preguntarse qué entiende Fleury por proceso cultural. Sin embargo, rápidamente observamos cómo para él la exclusión social se refiere a la imposibilidad de participación en el mercado como productor o como consumidor; lo que él no plantea es que la imposibilidad a la que se refiere es a la de participar en la sociedad de mercado, bien sea como explotador o como explotado, como consumidor y consumido.

Los últimos tres conceptos que aparecen en el apéndice del documento que venimos refiriendo hace ya algunas páginas poseen una fuerza radicalmente distinta a todos los que hemos analizado hasta ahora, sin embargo, el enmarcarse bajo la rúbrica de la exclusión deviene en su pecado de origen.

Así, Fraser señala que la exclusión social:

> … es una especie de la injusticia, no siempre es privación económica total lo que se puede remediar con la redistribución. Por el contrario, el concepto se encuentra en la intersección de dos dimensiones de la injusticia social: mala distribución y la falta de reconocimiento. Siendo una forma bidimensional de justicia, exige una respuesta de dos dimensiones. Por lo tanto, una política que busca combatir la exclusión social debe combinar una política de redistribución con una política de reconocimiento. Ninguna de las dos será suficiente por sí misma [original en inglés].[133]

132 *Ibidem,* p. 87.

133 *Ibidem,* p. 87.

Este sería, como ya prefiguramos, un concepto un tanto más útil para la elaboración de políticas antisistémicas, ya que Fraser introduce en su formulación los conceptos de redistribución y reconocimiento. Sin embargo, como señalamos anteriormente, la imagen del "excluido" como aquel que se encuentra fuera de la sociedad y, por lo tanto, fuera de los patrones de normalidad, hace mella en la potencialidad del concepto. Su principal limitación radica en que la inclusión como política (*policy*) de redistribución y reconocimiento no rebasa la vieja prédica que propone alcanzar la tierra prometida del desarrollo, ofrecida por el capitalismo, pero a través de otros medios, sin poner en discusión cuál es la tierra prometida y las imposibilidades ecológicas de llegar ella. Como señala Moishe Postone[134], reducir el problema del capitalismo a la redistribución es reproducir la objetivación del trabajo en el capitalismo en su rol de mediación transhistórica de las relaciones sociales.

Este último argumento aplica de igual manera para Juliano como para Valencia. Para Juliano:

> Hay dos tipos de procesos interrelacionados que se han hecho visibles en las sociedades modernas y complejas: los de marginación y los de exclusión. El resultado de la marginación es un menor acceso a los recursos económicos y al poder. La devaluación y la estigmatización de determinados grupos y prácticas discriminatorias tienden a hacer que esta situación parezca normal. En los procesos de exclusión se aplica sistemáticamente la violencia simbólica, asignándoles la responsabilidad de su situación precaria. La exclusión social se encuentra en el extremo del proceso de marginación [original en inglés].[135]

134 Moishe Postone . *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx,* Cambridge University Press, University of Chicago: 1993.

135 *Ibidem,* p. 87

Mientras que para Valencia "la exclusión no es solo segregación y marginación, sino que es un tipo de relación social que no reconoce el derecho de existir del otro" [original en inglés][136]. En ambos se vislumbra la Colonialidad, pero sobre todo en "el derecho del otro a existir", que clama Valencia. Este derecho no es otra cosa que el derecho de no-ser, el derecho que violentan todas las demás definiciones de exclusión social que hemos analizado hasta ahora. Sin embargo, y de forma reiterativa, debemos señalar que llamarlo exclusión social arrastra consigo todas las implicaciones que las demás definiciones traen consigo; por tanto, el argumento central de este trabajo resulta en el desplazamiento del concepto de exclusión, dada su centralidad en la agenda discursiva del desarrollismo de mercado. En pro de fortalecer nuestro argumento, mostraremos algunas definiciones de exclusión social elaboradas por agencias internacionales o instituciones nacionales y extraídas de la revisión hecha por el documento de la SEKN:

> England's Social Exclusion Unit (SEU) (1997): La exclusión social es, en forma abreviada, lo que puede suceder cuando las personas o áreas sufren de una combinación de problemas como el desempleo, habilidades deficientes, bajos ingresos, malas condiciones de vivienda, los entornos de alta criminalidad, mala salud y la desintegración de la familia [original en inglés].[137]
>
> Rann (then Prime Minister) in South Australian Labor Party (2002): la exclusión social es creada por las duras e injustas condiciones económicas, agravadas por entornos sociales difíciles y por las políticas insensibles y negligencia gubernamental. La exclusión social es experimentada por los individuos, las familias y las comunidades cuando se les niega el acceso a las

136 *Ibidem,* p. 87

137 *Ibidem,* p. 87

oportunidades que necesitan para vivir una vida gratificante y segura [original en inglés].[138]

UK Department for International Development (DFID)(2005): La exclusión social se describe como un proceso mediante el cual ciertos grupos son sistemáticamente puestos en desventaja porque son discriminados sobre la base de su origen étnico, raza, religión, orientación sexual , casta, linaje, sexo, edad, discapacidad, condición de VIH, estatus migratorio o el lugar donde viven. La discriminación se produce en las instituciones públicas, tales como los sistemas jurídicos y servicios de educación y salud, así como las instituciones sociales como la familia [original en inglés].[139]

Council of Europe (1998): la exclusión social va más allá de la participación en la sociedad de consumo e incluye la insuficiencia, la desigualdad o la falta total de participación en la vida social, económica, política y cultural. La exclusión se extiende desde el aislamiento social a una ruptura total con la sociedad [original en inglés].[140]

United Nations Development Programme virtual round table (UNDP, 2007a): exclusión podría traducirse como se hace en la cláusula de no discriminación de las Naciones Unidas, que es definida por la Comisión de Derechos Humanos en el sentido de "cualquier distinción, exclusión, restricción o preferencia por motivos de raza, color, sexo, idioma, religión, opiniones políticas u otras, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social, y que tiene por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio por todas

138 *Ibidem,* p. 87

139 *Ibidem,* p. 88

140 *Ibidem,* p. 88

las personas, en pie de igualdad, de los derechos y libertades [original en inglés].[141]

En cada uno de estos conceptos encontramos, al igual que en los que provienen del mundo académico, la recurrencia a definir la exclusión como aislamiento o ruptura total con la sociedad; son igualmente ciegos a la lógica estructural que genera dicha "ruptura". El concepto de exclusión social inventa al excluido y establece las formas de tratarlo como aquel para quien la sociedad de mercado está fuera de su alcance.

Pues bien, como ya hemos dicho en el capítulo anterior, el sustantivo "excluido" nos refiere a una lógica espacial, pues dicha lógica se expresa muy claramente en la declaración hecha en 1997 por James Wolfensohn, entonces presidente del Banco Mundial, ante las autoridades de dicha institución y del Fondo Monetario Internacional.

Para Wolfensohn, el reto de la inclusión en cuanto reto central para el desarrollo, se entiende como "Traer a la sociedad a aquellos que nunca han sido parte de ella" [original en inglés][142]. Declaración que sigue a pie juntillas las reglas de enunciación de la Colonialidad: traer a la sociedad a aquellos que nunca han sido parte de ella significó, desde el siglo XVI, cristianizarlos; desde el siglo XIX, civilizarlos; después de 1945, desarrollarlos; y tras la caída del muro de Berlín, democratizarlos. Una democracia, por supuesto, que no es más que la "democracia" del mercado, por lo que incluirse significa abrirse a los mercados, implica que aquellos que no han participado nunca del mercado lo abracen amorosamente.

Así, mientras el nacimiento del primitivo en el siglo XIX fue posible por el desplazamiento de los criterios que definen al no-ser desde una lógica espacial que lo enmarca como bárbaro, por lógica temporal que fundamentó la negación de su contemporaneidad

141 *Ibidem,* p. 88

142 James Wolfensohn. *The challenge of inclusion*. Annual meetings address, Hong Kong, 23 September, 1997.

y cuyo sentido teleológico que deviene del cristianismo (este necesita cristianos, cristianizar es su fin) fue crucial para la configuración de un modelo temporal de clasificación de las poblaciones que hizo posible la emergencia del pobre en cuanto sujeto del Estado Benefactor y del desarrollo (el fin de estos es acabar con la pobreza), nos preguntamos cuál es la lógica subyacente en el giro del enunciado ocurrido con el neoliberalismo.

Walter Mignolo nos ofrece una salida; mientras el cristianismo en la primera Modernidad o el discurso del desarrollo/desarrollismo se organiza desde una teleología, el neoliberalismo no. Con el advenimiento del llamado fin de la historia vino el fin de la teleología, lo que trajo como consecuencia la emergencia de la sociedad de mercado o de la utopía del mercado total[143]; y en tanto el mercado necesita consumidores carece de ellos, porque sí para el cristianismo todo termina con el bautismo o la muerte, para el mercado nada concluye; en él las mercancías circulan permanentemente, ya que su imperativo es el constante flujo de capitales/mercancías; solo hacen falta consumidores, de tal forma que:

> La diferencia colonial, reubicada en el mercado (más que en la iglesia, la escuela o la institución para el desarrollo), tangencial al liberalismo y socialismo, trae a primer plano la coexistencia de lugares más que su organización cronológica en una línea ascendente. Una negación de la negación de la contemporaneidad se anuncia, aunque no necesariamente con propósitos liberadores. La tecnología del *i-pod* y el internet contribuyen a la transformación del imaginario y conciben simultaneidad en espacio y no solo en la sucesión del tiempo. La "negación de la contemporaneidad"

143 Edgardo Lander. "La utopía del mercado total y el poder imperial", en: *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 2/2002, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, Caracas: 2002.

es, a su vez, negada. Y esta negación parece ser una consecuencia no pretendida del capitalismo en su expansión constante.[144]

Si la trascendencia de una teo-política del conocimiento[145] a una ego-política del conocimiento enmarca el giro desde una topo-lógica de las poblaciones a una crono-lógica en coherencia con el ideal de progreso, la disolución del Estado de Bienestar ha significado un giro al interior de la ego-política del conocimiento.

Nos encontramos ante un giro crono-tópico, no a una vuelta a la topo-lógica de lo bárbaro; la crono-topía del mercado no implica la desaparición del tiempo como variable, sino el diluirse del tiempo en el espacio, en la sociedad red, pues el tiempo en ella es efímero. El llamado "fin de la historia" y su fin de los metarrelatos desdibujó los horizontes temporales de larga duración y contribuyó a una sociedad de lo perecedero, de lo que poco dura.

Esta crono-topía se vive en la existencia del cuerpo, el cuerpo es el lugar de lo efímero, de lo perecedero; el cuerpo se nos ha dado por poco tiempo y, por ello, el imperativo deviene en "consuma lo más rápido que pueda y en la mayor cantidad posible".

Sin proponérselo, el giro crono-tópico que el neoliberalismo trae consigo no solo ha significado una negación de la negación de la contemporaneidad, ha implicado nuevas formas de negar la contemporaneidad. La sociedad de la simultaneidad es la sociedad del "compre primero"; tan solo recordemos las filas de gente para comprar el último modelo de *i-pod*, solo para poder decir "yo lo compré el primer día".[146]

144 Walter Mignolo. *El vuelco de la razón: diferencia colonial y pensamiento fronterizo*, Ediciones del Signo, Buenos Aires: 2011, pp. 91-92.

145 Walter Mignolo. "Delinking: The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of the de-coloniality", en: *Cultural Studies*, volume 21, issue 2-3, pp. 449 -514.

146 De igual modo, este tiempo efímero de la obsolescencia planificada que encara la obsolescencia del cuerpo abre un resquicio para la corpo-política del conocimiento, uno que supere la ego-política del conocimiento. Sin embargo, se debe permanecer atento a las formas

Por lo tanto, volvemos a preguntarnos por el excluido y por su condición, de tal manera que si anteriormente afirmamos que las políticas sociales articuladas desde el principio de inclusión no trascienden la retórica de la Modernidad y la lógica de la Colonialidad, ahora señalamos que no pueden ser otra cosa; su pecado de origen está en asumir acríticamente la reconfiguración espacial producto de la emergencia de la llamada sociedad de mercado, esto es, tomar la bandera de la exclusión como crítica al neoliberalismo, siendo ciegas a que el excluido es el sujeto del desarrollismo de mercado. Y de tal manera, toda inclusión es creación de consumidores; afirmación que queda en evidencia cuando bajo la bandera de políticas sociales para la inclusión social en Venezuela, en el marco del llamado Socialismo del siglo XXI, se crean tarjetas de crédito para el vivir bien o se sigue justificando la educación como garantía del ascenso social, y este se mide por tu poder adquisitivo (que es una forma hermosa de decir por tu poder de compra y consumo).

Así como la realización del proletariado no es la negación del capitalismo[147] porque el primero es constituyente del segundo, la realización del excluido no es la superación del neoliberalismo. El excluido se realiza en el mercado como excluido; no puede ser otra cosa, simplemente, porque el mercado es el hogar de los propietarios individuales, es el espacio-tiempo de afirmación negativa de la propiedad del otro, es el cronotopo donde propiedad y no-propiedad se muestran como idénticas.

Reiteramos, entonces, que el discurso de la inclusión como régimen de representación forma parte de los campos de posibilidad que gravitan en el interior del neoliberalismo. Pero, sin embargo, requerimos señalar que si bien el no-cristiano se encontraba fuera

---

en las que dada la colonialidad del poder se reconfigura una ego-política del conocimiento que apalanque una corpo-política que fundamente la división racial del trabajo.

147 Moishe Postone . *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*, Cambridge University Press, University of Chicago: 1993.

de la casa del Señor, el primitivo y el pobre fuera de la casa de la razón, el excluido del neoliberalismo se encuentra fuera del Estado; él es resultado de un Estado que al "adelgazar" lo dejó por fuera, pero al mismo tiempo el excluido se encuentra fuera del mercado y esta conclusión no es nada despreciable.

El "excluido" de los derechos de ciudadanía debe ejercerlos como consumidor, esto es, comprando en el mercado; sin embargo, su condición de "excluido" no le permite acceder a las mercancías-servicios que eran derechos en el Estado de Bienestar, por lo que está doblemente "excluido". Lo cierto es que no existe exclusión ninguna; quien no habita ni el Estado ni el mercado es el no-ser, por lo tanto, es la muerte.

En el capítulo anterior señalamos que el llamado excluido realmente nunca ha estado afuera, ocupa un espacio como individuo dentro de la clasificación racial de las poblaciones del mundo, tiene un cuerpo que experimenta estar adentro desde la Colonialidad. Sin embargo, sostenemos que la performatividad del discurso de la inclusión implica la oclusión de la Colonialidad al traer consigo la negación del propio ser del "excluido" o, lo que es lo mismo, el excluido tal como es debe dejar de ser para ser incluido, si no recordemos el discurso de Truman.

Ahora bien, la otra trampa en la que caen las políticas dirigidas a los excluidos es que la palabra excluido es el participio del verbo excluir, por tanto, no denota tiempo presente, es decir, solo puede ser usado para referirse al pasado o al futuro. El excluido no existe en el presente, por lo tanto, en la sociedad del aquí y el ahora no hay excluidos, el mercado no tiene excluidos, tiene consumidores. El mercado todo lo incluye, todo lo fetichiza, todo lo transforma en mercancía.

En tal sentido, la insurgencia se encuentra en los límites, se encuentra en la negación de la inclusión y en la defensa del no-ser en su condición de contemporaneidad, esto es, en su condición de marginalidad. Mientras la exclusión es una acción o efecto de excluir, la marginalidad es una condición, por lo tanto, solo puede ser configurada en tiempo presente, dada la contingencia de las condiciones sociohistóricas. El marginal es aquel que se encuentra al margen del

mercado y al margen de la Modernidad, es decir, el que habita en la Colonialidad, pero negando su inclusión.

Si nos detenemos en la noción de marginalidad (liminalidad, borde o frontera) y nos topamos con las acepciones de esta según el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española,* tenemos que marginalidad es:

1) Situación de marginación o aislamiento de una persona o de una colectividad.

2) Falta de relación de algo con la materia de que se trata.

3) Falta de integración de una persona o de una colectividad en las normas sociales comúnmente admitidas; pues queda claro que no somos excluidos, ya que trastocar el orden hegemónico significa desprendernos de las normas sociales comúnmente admitidas, esto es, de las normas del mercado, de la retórica de la Modernidad y de la lógica de la Colonialidad, lo cual no es otra cosa que construir las condiciones para hacernos al margen, las condiciones para el desprendimiento.

En sociedades como la quechua o la aymara, la condición de marginalidad es un imperativo producto de que su memoria ancestral, aunque entrecruzada por el imaginario moderno/colonial, se encuentra a flor de piel. Sin embargo, en sociedades como la venezolana, con un imaginario construido a la luz del petro-Estado, en la que los referentes alternativos al desarrollismo de Estado y al desarrollismo de mercado están totalmente desdibujados por la sociedad de consumo, resulta imperativo reconstruir las tramas desde los márgenes, resulta imperativo declarar la marginalidad. Para esto volvemos a hacer uso del diccionario, la RAE define al marginal como una persona o un grupo que vive o actúa, de modo voluntario o forzoso, fuera de las normas sociales comúnmente admitidas.

En tal sentido, afirmamos que las políticas públicas si han de ser útiles para apuntalar el camino hacia un mundo otro, no pueden seguir siendo políticas para el "excluido" ni para la inclusión. Sostenemos que las políticas públicas deben ser para construir las condiciones de marginalidad; deben hablar desde los márgenes, no desde los consumidores. Un Estado no capitalista (si eso es posible) no necesita consumidores de políticas públicas, porque el consumo

no tiene fin y los llamados recursos sí. Ese Estado que se quiere construir, ese Estado que irrumpe en el orden mundial impuesto por el mercado debe hacerlo desde la marginalidad; cuando la marginalidad irrumpe desde la Colonialidad, desde la condición marginal del no-ser, ocurren los 27 y los 4 de febrero, ocurren los 13 de abril.[148]

El llamado "excluido", aquel que quedó fuera del Estado cuando este decidió "adelgazar", pero que se encuentra también "fuera" de las glorias del mercado, puede ser entendido como comunidad en la acepción dada por Partha Chatterjee[149], quien en *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos* la define como el conjunto de la sociedad que no accede a los derechos (privilegios) que debe garantizar el Estado. Dicha definición de comunidad solo tiene sentido aquí si entendemos que la condición sustantiva de los derechos, en la sociedad capitalista, radica en que existan quienes no los puedan ejercer. Mientras la comunidad está compuesta por los condenados de la tierra, la sociedad civil, siguiendo a Chatterjee, comprende a los privilegiados de la tierra; en tanto que la sociedad política deviene de la comunidad organizada trascendiendo el orden del Estado y la moral de la sociedad civil. La sociedad política, así descrita, no es estado de excepción sino –como diría Enrique Dussel– Estado de Rebelión; o en nuestras propias palabras: Estado de Revolución, es espacio-tiempo de transformación, es Pachakuti.

---

148 Tres hitos del proceso venezolano: el primero, el 27 de febrero de 1989, El Caracazo, día en que el pueblo venezolano salió a enfrentar las medidas económicas impuestas por un Poder Ejecutivo que hipotecó la soberanía ante el Fondo Monetario Internacional. El 4 de febrero, la rebelión llevada a cabo por Hugo Chávez devendría en el triunfo electoral del 1998. Y por último, el 13 de abril de 2002, día en el que el pueblo salió victoriosamente a combatir el Golpe de Estado adelantado por una alianza sindical-militar-empresarial.

149 Partha Chatterjee. *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*, Siglo XXI, Buenos Aires: 2008.

CODA: MÁS ALLÁ DE LA INCLUSIÓN

Adaniloro k'oni logbon
[Quien te causa heridas también es aquel que trae sabiduría]
DICHO YORUBA

Aprender sin pensar es tiempo perdido;
pensar sin aprender es peligroso.
KUNG FUTSE, CONFUCIO

Somewhere there's a reason why things go like they do
Somewhere there's a reason why something´s just fall through
We don't always see them for what they really are
But I know there's a reason just can't see it from this far
Maybe I don't like it, but I have no choice
*I know that somewhere, someone hears my voice**
MEGADETH
"I THOUGHT I KNEW IT ALL"

* En algún lugar hay una razón del porqué las cosas van como lo hacen, en algún lugar hay una razón por la cual tantos simplemente fracasan. No siempre vemos lo que realmente son las cosas, pero sé que hay una razón, pero simplemente no puede verlo desde tan lejos. Tal vez no me guste, pero no tengo otra opción, yo sé que en algún lugar, alguien oye mi voz.

La Modernidad, tal como es descrita por la opción descolonial, devela el rostro oculto durante más de cinco siglos de expansión imperial-colonial por parte del ego secular-cristiano-capitalista-heteronormativo-patriarcal del hombre blanco europeo. La perspectiva descolonial nos muestra, reubicando el origen de la Modernidad, que esta última es constituida por un lado oscuro: la Colonialidad.

Cuando hablamos de Colonialidad hay que hablar del 12 de octubre 1492 y de la invención de América; sin embargo, meses antes de que Cristóbal Colón zarpara de Palos, Elio Antonio de Nebrija hizo entrega de la gramática del castellano a los Reyes Católicos[150]. Dicha gramática será usada por las órdenes mendicantes durante el primer momento de la colonización.

Como señala Walter Mignolo[151], en una primera instancia no hubo interés en expandir el castellano, a la par de la expansión territorial del imperio. Órdenes religiosas como los dominicos se enfrentaron al problema de la traducibilidad del cristianismo a las lenguas propias de las "nuevas" tierras. Para ello fue necesario dar cuenta de la gramática y, con esto, de la morfología de dichas lenguas, con el objetivo de usar estos conocimientos para crear las palabras que permitieran explicar el Misterio de la Santísima Trinidad. En pro de la consecución de dicho objetivo, estas órdenes echaron mano de las categorías gramaticales usadas por Nebrija para ordenar lenguas como el nauhtl.[152]

Este proceso forma parte fundamental de los procesos de constitución del sistema-mundo moderno/colonial y de la invención-explicación del ser-americano. Desde entonces, primero en América y luego en el resto del mundo, fuimos aprendiendo que para poder pensarnos y explicar nuestro lugar en el orden de la creación debíamos recurrir a las categorías del pensamiento europeo y, más tarde,

---

150 Walter Mignolo. *The darker side of the renaissance: literacy, territoriality, and colonization*, segunda edición, University of Michigan: 2003.

151 *Ibidem.*

152 Lengua de los pueblos nauha, Mesoamérica.

euroestadounidense. La invención de América significó la invención del eurocentrismo.

Todavía seguimos pensando con los cánones del pensamiento eurocéntrico. En nuestras universidades los profesores son –como dijera Enrique Dussel[153]– sucursaleros; en ellas encontramos filiales de Kant, Marx, Heidegger, Habermas, Milton Friedman, etc. Seguimos, como los dominicos, haciendo uso del pensamiento que afirma al ser europeo en cuanto ser para explicar nuestro ser en cuanto no-ser.

El eurocentrismo no sería un problema si fuese tan solo un mal de los intelectuales, la cuestión radica en que este es constitutivo del sentido común; atraviesa nuestras percepciones sobre el mundo, sobre lo que es bueno y lo que es malo, y sobre lo que es verdadero y aquello que es falso. Mientras más clara es la piel y más francés, inglés o alemán son los apellidos, más verdaderas son las afirmaciones. El eurocentrismo constituye el fundamento de lo que James Morris Blaut[154] llama el "modelo colonizador del mundo".

Una de las nociones que con más éxito han sido introducidas por el eurocentrismo es la de individuo. El individualismo es fundado en la complicidad ontológica entre cristiandad y ciencia. Cuando René Descartes seculariza al Dios cristiano en su fundamentación ontológica del Método, traslada todas las facultades de la deidad a un sujeto abstracto que se autojustifica en el solipsismo; con ello, el acto de constricción previo a la confesión se convierte en el ejercicio mismo de la Razón. Esta Razón es una mente individual que puede verlo y conocerlo todo tal cual es, pero que no puede ser vista; su carácter universal es el resultado de la ubicuidad del Dios que no siendo mundo se encuentra en todo él.

---

153 Durante conferencia dictada en la Universidad Central de Venezuela, en 2007.

154 J. M. Blaut. *The colonizer`s model of the world: geographical difusionism and eurocentric history*, The Guilford Press, New York/London: 1993.

Este ser individuo-deidad es puro pensamiento no existencia, es condición necesaria para la existencia. Recordemos que el libro sagrado del cristianismo reza "Primero fue la palabra y la palabra era Dios"[155], primero fue Dios y después la creación, primero pienso, luego existo. Afirmamos que sin su formación en la cristiandad Descartes no hubiese podido concluir esto. Por ejemplo, de haber sido maya, concluiría: "Primero existo, luego pienso"; ya que, como nos muestra Miguel Hernández Díaz[156], en el mundo maya las deidades crean el mundo a través del acuerdo sustantivo, los dioses existen y al acordar la palabra esta toma forma en el mundo.

Esta comparación permite ilustrar que, a diferencia del mundo maya, el Dios de la cristiandad no dialoga con nadie, no necesita el acuerdo creador, él es uno[157], es la verdad y la verdad no dialoga, es única. En tal sentido, cuando Descartes descarga las características de este Dios en el hombre constituye un ser que es principio de todo, que no debe su constitución en cuanto ser al acuerdo con otros seres, sino a su propia facultad; y así como Dios es la palabra, el individuo es la Razón, lo que se traduce en una enajenación del lenguaje que produce el ocultamiento de las lógicas de enunciación a través del Método.

Las implicaciones de la ontología fundada por las elaboraciones de Descartes no solo son de carácter epistemológico, sino también ético-político. Este ser autocontenido y tautológico no requiere del Otro, por tanto, su existencia consiste en la aniquilación de la existencia de lo diferente. Esta razón, que es libre de toda atadura ética, al no requerir del acuerdo para la enunciación del mundo es una razón asesina. Es la Razón de Hernán Cortés, la de Adolf Hitler

---

155 La Biblia, Juan 1:1.

156 Miguel Hernández Díaz. "La filosofía maya", en: Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino"*, Siglo XXI Editores, México, D.F. : 2009.

157 El misterio de la santísima trinidad consiste en que Dios es tres y uno. Padre, Hijo y Espíritu Santo son uno y lo mismo.

y la de George Bush. Es la razón de un humanismo de lo uno que lleva a afirmar a Aimé Césaire[158] que detrás de todo humanista hay un Hitler en potencia, y que mientras la Escuela de Frankfurt sigue sin poder explicar la "barbarie" nazi en la ilustrada sociedad alemana, este negro desde Martinica, en los años cincuenta del siglo pasado, señaló que lo que Europa no le perdona a Hitler es haber aplicado al hombre blanco europeo lo que este ha aplicado al resto del mundo durante siglos.

Este ser-razón-individuo –que constituye, posteriormente, el fundamento para la llamada filosofía política moderna– es pilar para la configuración de campos de posibilidad expresados en la letra de la ley. El Estado, que emerge como el lugar abstracto desde donde se administran los intereses individuales, tendrá su despliegue sobre la línea abismal de la que nos habla Boaventura de Sousa Santos[159], una línea que demarca la distancia entre el adentro y el afuera, entre el ser y aquello que está más allá del ser y, por debajo del ser, el no-ser.

Esta línea ha sido trazada en el despliegue de la Modernidad/Colonialidad. En este proceso, todo aquel como no fuese como el uno era puesto más allá de la línea del ser. La espiritualidad cristiana requirió la negación de toda otra espiritualidad; la civilidad occidental requirió la negación de todo otro proyecto u opción civilizatoria; lo mismo ocurrió con el discurso del desarrollo y ocurre en el presente con el discurso de la inclusión.

El excluido fue inventado, así como fue inventado el otro pagano, bárbaro, subdesarrollado y/o pobre. El excluido es el nuevo descubrimiento/invención de aquellos que, habitando la casa del ser, pueden definir cuál es el adentro y cuál el afuera.

158 Aimé Césaire. *Discurso sobre el colonialismo*, AKAL Ediciones, Madrid: 2006.

159 Boaventura de Sousa Santos. "Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes", en: Heriberto Cairo y Ramón Grosfoguel. *Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa*, Iepala Editorial, Madrid: 2010.

El discurso de la inclusión implica la construcción del excluido en cuanto fuera del lugar donde habita el ser; quien incluye tiene el poder para hacerlo y tiene el poder para decir quién o quiénes están afuera. Quien incluye construye la imagen de quién es el incluido e impone a estos cómo han de pensarse a sí mismos como excluidos. Ayer el excluido se pensó desde la gramática de Nebrija, se pensó como salvaje, incivilizado, subdesarrollado.

Mientras en el desarrollismo de Estado, liberal o socialista, el discurso de la pobreza trató del pobre como aquel que participa en la distribución de forma desigual, en el desarrollismo de mercado y discurso de la inclusión construye a un sujeto que vive ausente de toda relación en el espacio-tiempo social; una fórmula que naturaliza a la sociedad de mercado, en cuanto adentro absoluto, como la expresión natural de lo humano; el excluido es una vuelta al estado de naturaleza.

Cartografiar el discurso de la inclusión ha significado develar las dimensiones que lo constituyen. Estas suponen la articulación entre tiempo (pasado/presente), espacio (dentro/fuera) y escatología (muerte/vida), individuo-inclusión-desarrollo y propiedad-autonomía-bienestar, lo cual deriva en una serie de proyecciones que muestran cómo tiempo-espacio-escatología articulan la forma en la que individuo, desarrollo e inclusión se legitiman mutuamente a través de la relación autonomía-propiedad-bienestar.



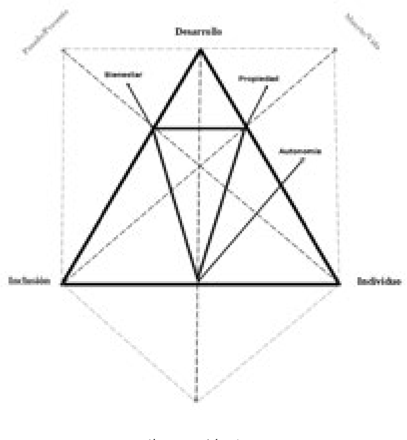


Ilustración 1

En una primera escala encontramos la relación inclusión-desarrollo en su definición espacial, los conceptos de Estado y el sistema de derechos. Una imagen que corresponde a la configuración ontológica del discurso de la inclusión (Ilustración 2). Es una escala en la que la real(idad) se configura en la articulación entre el adentro y el afuera. Estos quedan separados por una línea abismal en la que la posición se establece a través de los criterios de demarcación elaborados desde el interior por el discurso del desarrollo. En este sentido, solo el ejercicio de la individualidad permite el movimiento hacia adentro de aquellos que por su naturaleza permanecen en los márgenes.



Ilustración 2

La segunda es la relación entre inclusión-desarrollo-individuo en la que priva el eje temporal y sus anclajes en la noción de progreso, correspondiendo a la configuración epistemológica del discurso de la inclusión (Ilustración 3). En esta dimensión la

individualidad solo puede ejercer viviendo en el eterno futuro, el presente se desplaza por las proyecciones temporales de los espejismos tecnológicos y el pasado se dibuja como el contorno del que hay que desprenderse. El desplazamiento del presente consiste en la existencia individual del llegar primero, de ser el único. Mientras la simultaneidad de los mercados configura la sensación de estar en todas partes y en ninguna, los criterios de exclusividad otorgan a quienes los ejercen la sensación de vivir en otro tiempo, el tiempo de lo VIP.

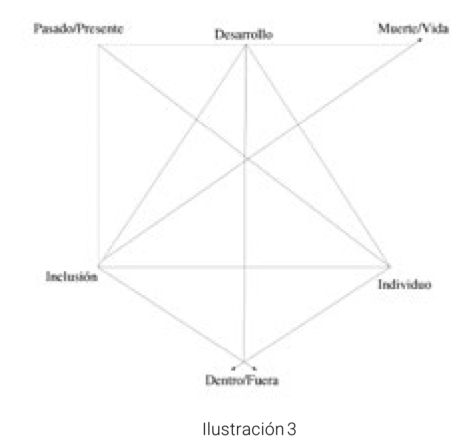


Ilustración 3

La relación individuo-desarrollo-inclusión vinculada al eje escatológico, la dimensión donde se dirimen los asuntos sobre la vida y la muerte, ubicándose aquí la dimensión ética (Ilustración 4). El Estar fuera de tiempo y fuera de espacio es el no participar del Ser, es el ser-en-la-nada, es el *dasein* de Heidegger, el estar allí en tiempo y lugar o estar muerto; es el estar como uno en la solitud de la conciencia que se sabe mortal. Es la no-ética del individuo, de la ontología de lo Uno y no una ontología de lo Otro subyace a una ética del ser-con.



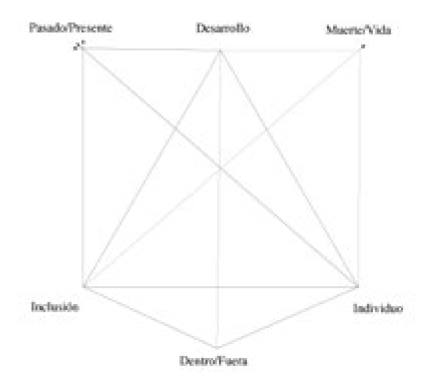


Ilustración 4

Estos tres campos de posibilidad se superponen configurando el campo representado en la Ilustración 5, en la que individuo-inclusión-desarrollo forman una triada estructurada por la triada pasado/presente-muerte/vida-dentro/fuera. La segunda dimensión que se nos abre es al interior de los dos triángulos expuestos en la Ilustración 5; esta también es ilustrada a través de una figura triangular que supone la relación propiedad-autonomía-bienestar; dicho encadenamiento constituye la configuración interior del discurso de la inclusión.

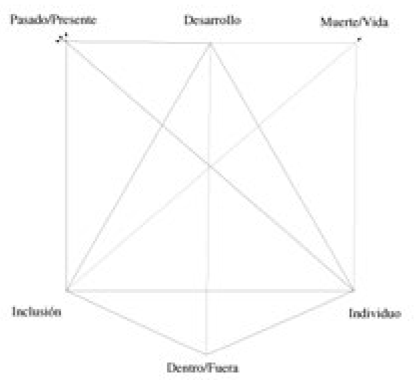


Ilustración 5

Este juego de imágenes en superposición compone el entramado semiótico que constituye las configuraciones que hacen posible el discurso de la inclusión como mecanismo de representación del excluido. Individuo-inclusión-desarrollo son posibles en la afirmación de la autonomía-propiedad-bienestar. El individuo es en cuanto

posee y en tanto que posee, dueño de sí; por lo tanto, posee autonomía, es ser que está con él en un onanismo ontológico que le produce bienestar, solo así puede entenderse el desarrollo y con él la inclusión. De lo que se trata es de un entramado semiótico narcisista; en otras palabras, la forma reza yo-soy-en-mí-en-tanto-me-poseo.

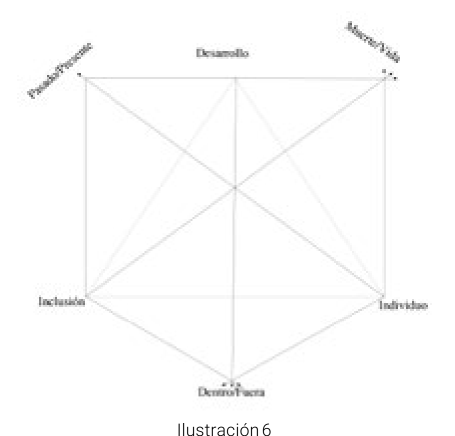


Ilustración 6

La realización de este "yo" solo es posible en un adentro ontológico que desecha el estar-ser-con, por el estar-en-sí. Esto produce un extrañamiento del mundo que genera un vacío existencial que solo puede ser reconstruido a través del mercado, es decir, del consumo.

La intención heurística de estos triángulos es la de develar la cartografía del discurso de la inclusión como régimen de representación y su anclaje dentro del horizonte moderno/colonial. Pretendemos hacer explícitas las relaciones entre individuo, desarrollo e inclusión en su interacción con las dimensiones espaciales-temporales y escatológicas. Para nada es un intento de cosificar la real(idad) más allá de los paréntesis, al contrario, intenta mostrar cómo se han configurado unos paréntesis particulares y cómo son borrados sus horizontes en su proceso de constitución. De lo que se trata es de mostrar cómo este complejo semiótico se ha hecho a sí mismo la encarnación de lo Real sin paréntesis.

Al superponer los campos semióticos de posibilidad terminamos con una imagen compleja, como la mostrada en la Ilustración 1,

en la que espacio-tiempo-escatología se entreteje con individuo-inclusión-desarrollo y propiedad-bienestar-autonomía.

La condición de posibilidad para un más allá de la inclusión radica en cuestionar, en primer lugar, desde dónde se produce la enunciación. No se trata de configurar nuevos paradigmas, sino de atender el orden del sintagma. Resulta de ir más allá de la diatriba moderna entre los extremos individuo/sociedad; no se trata de psicologías versus sociologías, de microestructuralismos o macroestructuralismo, tampoco de lograr puntos medios que permitan explicar la relación individuo sociedad, sino de trascender la dicotomía propiamente dicha.

Ir más allá de la inclusión significa poner de manifiesto que frente a la individualidad encontramos la singularidad. Mientras toda individualidad es definida por sí misma no necesita la alteridad, su existencia se erige precisamente en la supresión y/o asimilación de todo Otro. La singularidad requiere la pluralidad para poder ser constituida como tal; la singularidad nos recuerda nuestra participación en un orden de cosas que nos transciende, nos constituye y que constituimos.

El ser universal-individual que todo lo reduce al uno, que suprime ontológica y epistémicamente toda relación, se traga la singularidad, la suprime en la unicidad del ser y, por tanto, rechaza la pluralidad. En tal sentido, ir más allá de la inclusión es abrazar la pluralidad, es la trascendencia del orden uni-versal en la búsqueda de la pluriversalidad; consiste en la negación de la negación de la Modernidad.

La opción descolonial y el horizonte pluri-versal que esta implica, fundándose en el giro geográfico y geopolítico de la razón, consiste en la afirmación del no-ser como lugar legítimo de enunciación; es el grito de quienes alzan sus voces para hacer frente a más de cinco siglos de inclusión.

¡No somos Excluidos, somos Explotados!

BIBLIOGRAFÍA

Amodio, Emanuele. *Formas de la alteridad: construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*. (1993). Quito, Ecuador: Ediciones ABYA-YALA.

Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. (2005). México: Fondo de Cultura Económica.

Angenot, Marc. *1889, un état du discours social.* (1989). En la dirección electrónica (URL): http//artsandscience.concordia.ca.

Angenot, Marc. *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible.* (2010). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Arrighi, Giovanni. *Adam Smith en Pekín: Orígenes y fundamentos del siglo XXI*. (2007). Madrid, España: Ediciones AKAL.

Arrighi, Giovanni. *El largo siglo XX*. (1999). Madrid, España: Ediciones AKAL.

Arrighi, G.; Hopkins, Terence K. y Wallerstein, I. *Movimientos antisistémicos.* (1999). Madrid, España: Ediciones AKAL.

Arrighi, Giovanni y J. Silver, Beverly. *Caos y orden en el sistema-mundo moderno.* (1999). Madrid, España: Ediciones AKAL.

Auge, Marc. *El sentido de los otros*. (1996). Barcelona: Ediciones Paidós.

Balandier, George. *Antropología política*. (1996). Barcelona: Ediciones Península.

Balandier, Georges. *El poder en escenas: de la representación del poder al poder de la representación*. (1994). Barcelona: Paidós.

Berger, Peter y Luckmann, Thomas. *La construcción social de la realidad.* (2008). Buenos Aires: Amorrortu Ediciones S.C.A.

Bernal, Martin. *Black Athena, The afroasiatic roots of classical civilization: the fabrication of ancient Greece 1785-1985.* Vol. I. (2003). Estados Unidos: Rutgers University Press.

Blaut, J. M. *The colonizer's model of the world: geographical diffusionism and eurocentric history.* (1993). New York/London: The Guilford Press.

Bou, Luis César. (S/F). *África y la historia*. Copyleft.

Bourdieu, Pierre. *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos.* (1995). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Burke, Edmund. *Orientalism and world history: representing middle eastern nationalism and islamism in the twentieth century.* (1988). Theory & Society.

Burke, Edmund. "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'". En: Lander, Edgardo: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* (2000). Caracas: FACES-UCV.

Castro-Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816).* (2005). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Castro-Gómez, Santiago. *La poscolonialidad enseñada a los niños.* (2005). Popayan, Colombia: Editorial Universidad del Cauca / Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana.

Castro-Gómez, Santiago. "Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes". En: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* (2007). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón. "Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico…". En: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* (2007). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Césaire, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo.* (2006). Madrid: AKAL Ediciones.

Coronil, Fernando. "Beyond occidentalism: Toward nonimperial geohistorical categories" . En: *Cultural anthropology*. (1996). Vol. 11, N.º 1, pp. 52-87.

Coronil, Fernando. *El Estado mágico: naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*. (2002). Caracas, Venezuela: Nueva Sociedad. Consejo de desarrollo científico y humanístico, Universidad Central de Venezuela.

Chakrabarty, Dipesh. "La poscolonialidad y el artilugio de la historia ¿Quién habla en nombre de los indios?". (1999). En: Dube, Saurabh. *Pasados poscoloniales*. HYPERLINK "http://www.clacso.org/"www.clacso.org

Chatterjee, Partha. *The nation and its fragments. Colonial and postcolonial histories*. (1993). New Jersey: Princeton University press.

Chatterjee, Partha. *La nación en tiempo heterogéneo.* (2008). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Demaria, Cristina. "Teoría, métodos y política: una confrontación entre la semiótica y los cultural studies". En: *DeSignis*. N.º 6. (2004). Comunicación y Conflicto Intercultural. Coord. Cristina Peñamarín Beristain con colaboración de Walter Mignolo.

De Sousa Santos, Boaventura. "Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes". En: Cairo, Heriberto y Grosfoguel, Ramón. *Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa*. (2010). Madrid: Iepala Editorial.

Díaz de Rada, Ángel. *Cultura, antropología y otras tonterías*. (2010). Madrid: Editorial Trotta.

Dussel, Enrique. *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. (1994). Bolivia: Plural Editores. Universidad Mayor de San Andrés.

Dussel, Enrique. *Introducción a la filosofía de la liberación*. (1995). 5.ª edición. Bogotá: Editorial Nueva América.

Dussel, Enrique. "Europa, modernidad y eurocentrismo". En: Lander, Edgardo: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (2000). Caracas: Ediciones Faces/UCV.

Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. (2006). Madrid España: Editorial Trotta.

Dussel, Enrique. *Política de la liberación: historia mundial y crítica.* (2007). Madrid, España: Editorial Trotta.

Dussel, Enrique. " HYPERLINK "http://www.revistatabularasa.org/numero_nueve/09dussel.pdf"Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad". En: *Revista Tabula Rasa*. (2008: julio-diciembre.). N.° 9. Colombia, pp. 153-197.

Dussel, Enrique. *Política de la liberación: arquitectónica*. (2009). Madrid: Editorial Trotta.

Escobar, Arturo. "Globalización, desarrollo y modernidad". En: Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura. Página web: HYPERLINK "http://www.oei.es/salactsi/escobar.htm"http://www.oei.es/salactsi/escobar.htm

Escobar, Arturo. *La invención del Tercer Mundo, construcción y deconstrucción del desarrollo.* (1998). Bogotá: Editorial Norma.

Escobar, Arturo. *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. (1999). Versión digital.

Estivill, Jordi. *Concepts and strategies for combating social exclusion: an overview*. (2003). Geneva: International Labour Organisation.

Fabbri, Paolo. *El giro semiótico*. (2000). Barcelona: Editorial Gedisa.

Fabian, Johannes. *Time and the Other, how anthropology makes its object*. (2002). Nueva York: Columbian University Press.

Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. (2007). Rosario, Argentina: Colectivo Editorial Último Recurso.

Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. (2009). Colección Cuestiones de Antagonismo. Madrid: Ediciones AKAL.

Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. (1978). Madrid: Ediciones de la Piqueta.

Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. (2008). México: Siglo XXI Editores.

Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. (2009). España: Siglo XXI Editores.

Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. (2005). Barcelona, España: Gedisa.

González Stephan, Beatriz. "The teaching machine for the wild citizen". En: *The latin american subaltern studies readers*. (2001). Durham: Duke University Press.

Grimson, Alejandro. *Los límites de la cultura: Crítica de las teorías de la identidad*. (2011). Buenos Aires: Siglo XXI.

Grosfoguel, Ramón. "Developmentalism, modernity, and dependency theory in Latin America". En: *Nepantla: views from south*. 1: 2. (2000). EEUU: Duke University Press.

Grosfoguel, Ramón. "Hibridez y mestizaje: ¿Sincretismo o complicidad subversiva? La subalternidad desde la colonialidad del poder". En: *DeSignis*. N.º 6. Comunicación y Conflicto Intercultural. Coord. Cristina Peñamarín Beristain con colaboración de Walter Mignolo. (2004). Barcelona: FELS / Gedisa Editorial, pp. 53-64.

Grosfoguel, Ramón. "Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas". En: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (2007). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Grosfoguel, Ramón. "Decolonizing political-economy and post-colonial studies: transmodernity, border thinking and global coloniality". En: Grosfoguel, Ramón; Maldonado-Torres, Nelson y Saldívar, José David. *Unsettling postcoloniality: coloniality, transmodernity and border thinking*. (2007). Duke University Press.

Guha, Ranajit. "Subaltern Studies: Projects of our time and their convergence". En: *The latin american subaltern studies reader*. 2001.

Gunder Frank, Andre. *ReOrient: global economy in the asian age*. (1998). Londres, Inglaterra: University of California Press.

Hernández, Miguel. "La filosofía maya". En: Dussel, Enrique; Mendieta, Eduardo y Bohórquez, Carmen. *El pensamiento folosófico latinoamericano, del Caribe y latino*. (2009). México D.F.: Siglo XXI editores. Hardt, Michael y Negri, Toni. *Imperio*. Ediciones de Harvard University Press: 2000.

Harvey, David. *Breve historia del neoliberalismo*. (2007). Barcelona, España: AKAL.

Kontopoulos, Kyriakos. *The logics of social structure.* (1993). New York: Cambridge University Press.

Lander, Edgardo. *Contribución a la crítica del marxismo realmente existente: verdad, ciencia y conocimiento.* (1990). Caracas: Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, Universidad Central de Venezuela.

Lander, Edgardo. "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos". En: Lander, Edgardo. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* (2000). Caracas: FACES-UCV.

Lander, Edgardo. *Neoliberalismo, sociedad civil y democracia. Ensayos sobre América Latina y Venezuela.* (2000). Caracas: Universidad Central de Venezuela, Consejo de desarrollo científico y humanístico.

Lander, Edgardo. "¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la geopolítica de los saberes hegemónicos". En: *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales.* Vol. 6, N.º 2 (mayo-agosto). (2000). Caracas: Universidad Central de Venezuela, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales.

Lander, Edgardo. "La utopía del mercado total y el poder imperial". En: *Revista Venezolana de economía y ciencias sociales.* 2/2002. (2002). Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.

Lander, Edgardo. *Contribución a la crítica del marxismo realmente existente: verdad, ciencia y conocimiento.* (1990). Caracas: Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, Universidad Central de Venezuela.

Lang, Miriam y Dunia, Mokrani. *Más allá del desarrollo.* (2011). Quito: Fundación Rosa Luxemburgo. Ediciones Abya Yala.

Latouche, Serge. *Sobrevivir al desarrollo. De la descolonización del imaginario económico a la construcción de una sociedad alternativa.* (2009). Barcelona, España: Icaria Editorial.

Lenkersdorf, Carlos. "Filosofía tojolabal". *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y "latino" [1300-2000].* (2009).

Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito.* (2006). Salamanca: Ediciones Sígueme.

Lewis R., Gordon. *Existentia africana: understanding africana existential thought.* (2000). Gran Bretaña: Routledge Press.

Lewis R., Gordon. *Disciplinary decadence: living thought in trying times.* (2006). Londres, Inglaterra: Paradigm Publishers.

Lotman, Iuri. *Acerca de la semiosfera.* (1996). Madrid: Ediciones Cátedra.

Lotman, Iuri. *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*. (1999). Barcelona: Editorial Gedisa.

Lowi, Theodore. "Políticas públicas. Estudio de casos y teoría política". En: Aguilar, Luis. *La hechura de las políticas públicas.* (1992). México: Grupo Editorial Miguel Ángel Purrúa.

Magariños, Juan. *Los bordes de la semiótica*. Vol. II. (2009). Finlandia: International Semiotics Institute.

Maldonado-Torres, Nelson. "The topology of being and the geopolitics of knowledge modernity, empire, coloniality". *City.* (2004). Vol. 8. N.° 1, april.

Maldonado-Torres, Nelson. "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* (2007). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Maldonado-Torres, Nelson. *Against war: views from the underside of modernity.* (2008). Duke University Press.

Mamdani, Mahmood. "Historicizing power and responses to power: indirect rule and its reform". En: *Social Research.* 66, 3. (1999). Research Library.

Mathianson, Jane y otros. *Social exclusion: meaning, measurement and experience and links to health inequalities.* (2008). *A review of literature.* Social Exclusion Knowledge Network. Lancaster University.

McCarthy, Thomas. *Race, empire, and the idea of human development.* (2009). Reino Unido: Cambridge University Press.

Mcpherson, Crawford Brough. *The political theory of possessive individualism. Hobbes to Locke.* (2011). Oxford: Oxford University press.

Mendiola Gonzalo, Ignacio. "La bio(tanato)política moderna y la producción de disponibilidad". En: *Rastros y rostros de la biopolítica*. (2009). Barcelona: Anthropos Editorial.

Mignolo, Walter. "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad". En: Lander, Edgardo. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (2000). Caracas: FACES – UCV.

Mignolo, Walter. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. (2001). Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Mignolo, Walter. "Coloniality of power and subalternity". En: *The latin american subaltern reader*. (2001). Durham: Duke University Press.

Mignolo, Walter. *The darker side of the renaissance: literacy, territoriality, and colonization*. University of Michigan. Segunda edición. (2003).

Mignolo, Walter. *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. (2003). Madrid, España: Ediciones AKAL.

Mignolo, Walter. "Globalización, doble traducción e interculturalidad". En: *DeSignis* N.º 6. Comunicación y conflicto intercultural. Coord. Cristina Peñamarín Beristain con colaboración de Walter Mignolo. (2004). Barcelona: FELS, Gedisa Editorial.

Mignolo, Walter. "The movable center: geographical discourses and territoriality during the expansion of the spanish empire". En: *The latin american cultural studies reader*. (2004). Durham: Duke University Press.

Mignolo, Walter. "Delinking: The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of the de-coloniality". En: *Cultural Studies*. Volume 21, issue 2-3, pp. 449-514. Traducido en: Ramón Grosfoguel y José Romero. (2009). *Pensar decolonial*. (2006). Caracas, Venezuela: Fondo Editorial La Urbana.

Mignolo, Walter. *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. (2007). Barcelona, España: Gedisa Editorial.

Mignolo, Walter. *The darker side of western modernity. Global futures, decolonial options.* (2011). EEUU: Duke University Press.

Mignolo, Walter. *El vuelco de la razón: diferencia colonial y pensamiento fronterizo.* (2011). Buenos Aires: Ediciones Del Signo.

Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar.* (1991). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Parthasathi, Prasannan. *Why Europe grew rich and Asia did not. Global economy divergence 1600-1850.* (2011). New York: Cambridge University Press.

Peñamarín, Cristina y Mignolo, Walter. "Comunicación y conflicto intercultural". En: *DeSignis.* N.º 6. (2004). Barcelona: FELS, Gedisa Editorial.

Podetti J., Ramiro. "Mestizaje y transculturación: la propuesta latinoamericana de globalización". Comunicación presentada en el VI Corredor de las Ideas del Cono Sur, 11 al 13 de marzo de 2004, Montevideo, Uruguay. 2004.

Pomeranz, Kenneth. *The great divergence: China, Europe, and the making of modern world economy.* (2000). New Jersey: Princeton University Press.

Pomeranz, Kenneth y Topik, Steven. *The world that trade created. Society, culture, and world economy.* (2006). New York: M.E. Sharpe.

Postone, Moishe. *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx.* (1993). Cambridge University Press / University of Chicago.

Prigogine, Ilaya. *The end of certainty. Time chaos, and the new laws of nature.* (1997). New York: Free Press.

Quijano, Aníbal y Wallerstein, Immanuel. "La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial". *Revista Internacional de Ciencias Sociales.* (1992). Unesco.

Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: Lander, Edgardo: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* (2000). Caracas: FACES-UCV.

Quijano, Aníbal. "El fantasma del desarrollo en América Latina". *Revista Venezolana de Ciencias Sociales*. (2000). Vol. 6, N.º 2/2000. Caracas: FACES/UCV.

Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder y clasificación social". En: Ramón Grosfoguel y José Romero. *Pensar decolonial.* (2009). Caracas: Fondo Editorial La Urbana.

Quijano, Aníbal. "Coloniality and modernity/rationality". *Cultural Studies*. (2007). 21: 2.

Romero, José. (2008). "Acculturation, transculturation and colonial difference: transduction; a semiotic-epistemic possibility of resistance". Ponencia presentada en el Simposio Internacional de Semiótica de la Cultura en la Universidad Normal de Nanjing, China.

Said, Edward. *Culture and imperialism*. (1994). New York: Vintage Book Edition / Random House.

Said, Edward. *Orientalismo*. (2006). España: Ediciones de-bolsillo.

Sen, Amartya. *Social exclusion: concept, application and scrutiny.* (2000). Asian Development Bank.

Tlostanova, Madina. "Semiótica y análisis cultural: una Mirada desde los bordes". *DeSignis* N.º 6. Comunicación y conflicto intercultural. (2004). Coord. Cristina Peñamarín Beristain con colaboración de Walter Mignolo. Barcelona: FELS, Gedisa Editorial.

Todorov, Tzvetan. *La conquista de América: el problema del otro*. (2008). Argentina: Siglo Veintiuno Editores.

Veit-Wilson, John. *Setting adequacy standards*. (1998). Bristol: Policy Press.

Wallerstein, Immanuel. *Utopística o las opciones históricas del siglo XXI*. (2003). México: Siglo XXI Editores.

Wallerstein, Immanuel. *El moderno Sistema Mundial III: la segunda era de gran expansión de la economía-mundo capitalista 1730-1850*. (2004). México: Siglo XXI Editores.

Wallerstein, Immanuel. *El moderno Sistema Mundial I: agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. (2005). México: Siglo XXI Editores.

Wallerstein, Immanuel. *Capitalismo histórico*. (2006). México: Siglo XXI Editores.

Wallerstein, Immanuel. *Abrir las ciencias sociales*. (2006). México: Siglo XXI Editores.

Wallerstein, Immanuel. *El moderno Sistema Mundial II: el mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea 1600-1750*. (2007). México: Siglo XXI Editores.

Wallerstein, Immanuel. *The modern World-System IV. Centrist liberalism triumphant 1789-1914*. (2001). California: Berkley University Press.

Wolf, Eric. *Europa y la gente sin historia*. (2006). México: Fondo de Cultura Económica.

Wolfensohn, James. "The challenge of inclusion". (1997, 23 September). Annual meetings address. Hong Kong.

ÍNDICE

EDICIÓN DIGITAL
FEBRERO DE 2018

CARACAS - VENEZUELA





JOSÉ ROMERO LOSSACO

Antropólogo y profesor universitario, egresado de la Universidad Central de Venezuela (UCV). Doctor en Ciencias para el Desarrollo Estratégico de la Universidad Bolivariana de Venezuela UBV). Actualmente es postdoctorante del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC) en el Laboratorio de Estudios Descoloniales y Geopolítica de los Conocimientos del Centro de Transformaciones Sociales, Ciencia y Conocimiento. Es también profesor en varias universidades y centros de investigación, entre ellos del Programa de Relaciones Internacionales de la UBV y del Programa de Formación Avanzada en Artes y Culturas del Sur de la Universidad Nacional Experimental de las Artes (UNEARTE) Entre sus publicaciones destacan: **Las caricaturas de Rayma durante el paro-sabotaje petrolero 2002-2003: una mirada antropológica**, publicado por la Fundación Editorial El perro y La rana; y **Pensar Decolonial**, del Fondo Editorial Urbana.

La Invención de la exclusión plasma los resultados de una investigación que demuestra las profundas raíces coloniales del concepto de inclusión social. Para ello la pesquisa se remonta a la invasión europea de América (1492) para mostrar como con ella se funda la modernidad y su cara oculta: la colonialidad. Tanto el concepto de inclusión como las políticas que se fundan en aquel constituirían un dispositivo que asegura la reproducción del sistema-mundo en la actualidad y de sus lógicas coloniales. Desde la crítica descolonial Lossaco concluye que el ser humano en el capitalismo no es excluido, sino explotado, que la exclusión es un enunciado dentro del orden del discurso del desarrollismo de mercado.



